August-Heft 1889.

Monatschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

VIII. HEFT

Mit einer hebräischen Beilage.

Erster Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö. W. = 10 Mk. = 12 Frcs.

REDACTION:

Wien. II., Bezirk, Springergasse 4.

Selbstverlag.

Druck von A Fanto,
Wien, IX Bezirk, Rögergasse 5.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Inhalts-Verzeichnis.

Die jüd. Speisegesetze von einem freisinnigen Rabbiner 273
Das Buch Esther von M. Hein 281
Eduard Reus an A. S. Weissmann 293
Herodes (Besprechung) von Dr J J Unger 299
Beurtheilungen von Arthur S. Weissmann 310

☞ **Eine hebr. Beilage.** ☜

Briefkasten der Redaction:

Sr. Ehrw. H. Rabb. Dr. Ung. in Igl Wider Willen mussten wir die bezeichneten Stellen unpunktirt lassen **Ehrw. H. Rabb. Dr. I. Gurl. Od.** Hat H. Breitst. gesandte Hefte erhalten? **Herren Sturmlauf und Ball.** Dankend empfangen. **Wohlg. H. J. P. in T.** Sie haben uns schon sehr lange nicht geschrieben.

Die jüdischen Speisegesetze

Von einem freisinnigen Rabbiner

(Fortsetzung.)

II.

בשר בחלב Fleisch mit Milch.

Einleitendes.

Von גיד הנשה gehen wir zu בשר בחלב über, wie der Rabbinismus das Verbot, 2. M. 22, 19, לא תבשל גדי בחלב אמו, nämsich als Speisegesetz, auffasst, dass man nicht Fleisch mit Milch vereinigt geniessen darf. Beide Schriftstellen 1. M. 32, 32 und 2. M. 23, 19 sind insofern mit einander verwandt, als, wie — nach unserer obigen Erörterung — dort gar kein eigentliches Verbot, so hier (2. M. 23, 19) kein eigentliches Speiseverbot*), wir meinen, kein Verbot vorliegt, wie es der Talmudismus aufgefasstdass man eine Mischung von Fleisch und Milch nicht geniessen dürfe. Die Schrift meint etwa nicht, dass die Substanzen Fleisch und Milch heterogener Natur seien, dass hier etwa eine Analogie mit כלאים und שעטנז vorliege. **) Noch[1]) weniger liegt etwa hier, wie sonst bei vielen der bekannten Speisegesetze, der Begriff von „unrein“ und „rein“, von „heilig“ und „gemein“ טמא und טהור vor. Auf das vorliegende Speiseverbot nach talmudischer Auffassung, zumal mit der weiten Ausspinnung und der Ueberfülle seiner Erschwerungen, sind jene Worte (Jer. 19, 5) anzuwenden: „Ich habe es nicht befohlen, nicht davon gesprochen, es kam

---

*) Es rechtfertigt sich also auch hier, dass wir nicht mit dem historischen, sondern mit dem religiösen Gesichtspunkte, in welchem eben die Exegese das wesentlichste Moment bildet, beginnen, denn es ist noch zunächst der Sinn und Inhalt des Gesetzes zu eruiren. Es zeigt sich uns aber schon jetzt, dass wir, mit einer einzige Ausnahmen, bei der Gasammtheit der Speisegesetze am richtigsten so zu verfahren haben.

**) S. dagegen die mystisch — cabbalistische Aeusserung in ש״לה bei andern Mystikern.

mir nicht in den Sinn anzuwenden" Kein anderes Verbot ist so missverstanden, durch Häufung von Satzung über Satzung צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו bis zum Nichtwiederekennen entstellt werden, wie das Verbot לא תבשל גדי בחלב אמו, welches nach der üblichen Uebersetzung lautet: „Du sollst das Zicklein nicht bereiten in der Milch seiner Mutter." Hier hat der Talmudismus, wie wir weiter unten sehen werden, wie einestheils der ausschweifendsten, zügellosesten Interpretation Raum gegeben, so anderntheils, ohne in den Geist des Gesetzes einzudringen, an den nackten, verknöchernden, todten Buchstaben sich angeklammert. — Bei den Exegten aber, die wirklich den Geist und die Grundidee dieser Vorschrift eruiren wollten, herrscht die grösste Verlegenheit und Unsicherheit, ein stetes Hin- und Herschwanken zwischen natürlicher, einfacher, wissenschaftlieher Exegese und willkürlicher, überschwänglicher, rabbinischer Deutelei und Anschluss an eine vorgebliche, sinaitische Tradition. [2]) Man lese nur bei Aben Esra die verschiedenen Erklärungen und Abarbanel z. St. nach. Da häufen sich nicht nur ganz verschiedene, sondern diametral entgegengesetzte Erklärungen, und es müssten so auch die entgegengesetztesten Resultate aus dem dunklen, räthselhaften Verse erfliessen. Und es geht so weit, dass manche Exegeten hier gar nicht an ein „Zicklein" und an „Milch" denken, sondern, weil der erste Theil des Verses von Erdfrüchten handelt ראשית בכורי אדמתך, auch im zweiten Theile desselben Verses, in den Worten לא תבשל וגו, eine Vorschrift auf dem Gebiete der Pflanzenwelt herauslesen: חסרי הדעת כי גדי מגזרת מגד . . . וכל זה חשבו אמרו*) בעבור שמצאנו זאת המצוה עם ראשית בכורי אדמתך.

Dreimal im Pentateuch finden sich die Worte לא תבשל גדי בחלב אמו und zwar als zweite Hälfte eines Verses, deren erster Theil an zwei Stellen die oben citirten Worte ראשית וגו' enthält: 2, M. 23. 19; ibid 34, 26, 5. M. 14, 21. An den beiden er-

---

*) Ob wirklich m e h r e r e Exegeten „אמרו" diese schrullenhafte Erklärung abgegeben, ist mir nicht bekannt worden; ich fand sie nur im Lexicon des M. b. Saruk s. v. גד nämlich פתרונו לפי ענינו גרגרי : לא תבשל גדי ויתכן להיות מגזרת מגדים. Das ist allerdings eine ganz excentrische Interpretation, die die entschiedenste Desavouirung verdient.

sten Stellen (von der 3. werden wir weiter unten sprechen) ist weder in den vorangehenden Versen desselben Kapitels, noch in den nachfolgenden, auch nur andeutungsweise von einem Speiseverbote die Rede, ja, sogar in demselben Verse, wovon unser Text die zweite Hälfte bildet, handeln die unmittelbar vorangehenden Worte über etwas Anderes, als über Speiseverbote. Und dennoch soll nach talmudischer Interpretation unser räthselhafter Text nicht im Zusammenhange mit den unmittelbar vorangehenden Worten erfasst und erklärt, sondern ganz abgerissen vom Zusammenhange als ein Speiseverbot aufgefasst werden! Der Talmud hält sich doch sonst bei seinen Interpretationen an סמוכין, achtet darauf, einzelne Gebote in ihrer gruppirten Zusammenstellung zu erklären, führt auf den Begriff von סמוכין ganze Gebäude auf, um wie viel mehr wären wir in einem und demselben Verse zu der Frage berechtigt? *) מה ענין זה אצל זה.

Wenn wir auch, da in der Regel Zweck des Kohhens das Essen ist, kein zu starkes Gewicht darauf legen wollen, dass es für ein Speiseverbot לא תאכל und nicht לא תבשל heissen müsste,**) so bleibt doch, wenn hierbei ein eigentliches Speiseverbot indicirt wäre — und damit füllen sich ja doch beinahe 34 Folioseiten des Talmud aus — diese Verwechslung der Bezeichnung לא תאכל mit לא תבשל im höchsten Grade auffallend, ja verblüffend. Wenn gar der Talmud vollends aus der dreimaligen Wiederholung jener Worte deducirt: אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור בישול, ואחד לאיסור הנאה***), so ist diese Auffassung eine

*) Wie sehr sich die alten Commentare an der Zusammenhanglosigkeit, Mangelhaftigkeit der סמיכות, bezüglich der talmudischen Interpretation dieser Worte stiessen, s. u. A. bei Elieser Aschkenasi in מעשי ד׳ Abschn. 14 die Worte והנה לענין סמיכות לא תבשל.

**) Wie wir aus den Worten des Nachmani zu 2. M. 34, 26 ersehen, gab es allerdings Interpreten, welche das Verbot strikte nach dem Buchstaben nahmen, als ein Verbot des „Kochens", aber nicht des „Essens". Nachmani sagt nämlich: כי הוא איסור מאכל לא איסור הבישול בלבד כאשר יהשבו קטני אמונה מהוסרי הדעת. Es ist zu bedauern, dass Nachmani uns jene „Kleingläubigen" nicht namhaft gemacht.

***) Wie hinfällig ist doch dieses talmudische Befremden über die dreimalige Wiederholung, worauf das ganze schwindelhafte Gebäude aufgeführt wird, durch die eben so einfache, wie gründliche Aufklärung des Ahron

mehr als ungeheuerliche, den gesunden Sinn geradezu verleu-nende.

Ist die Sprache, sind die Worte wirklich dazu da, um den Sinn, die Bedeutung, den Gedankeninhalt eines Satzes, eines Gesetzes zumal, anstatt zu offenbaren und klar zu legen, viel-mehr zu verhüllen, unkenntlich zu machen! Soll ein Gesetz wirklich nicht deutlich, sondern undeutlich, zweideutig, räth-selhaft, wie die alten Orakel sprechen? Dann wäre das Gesetz Gottes nicht das, wofür wir es halten, als „eine Leuchte für unsern Wandel, ein Licht für unsern Lebenspfad“ (Ps. 119 105.) Aber gerade das wird ihm nachgerühmt: „Es ist klar, erleuchtet die Augen.“ (Ps. 19. 9.)

Und der göttliche Gesetzgeber (5. M. 30, 11 f.) hält es für einen grossen Vorzug unserer Thora: „Es ist dir nicht unfasslich, es ist dir nicht fern (es dürfen deine Erklärungen darum nicht weit hergeholt sein); es ist dir sehrnahe, ist mit Mund, mit Herz und Geist zu erfassen und zu üben.“

Man sollte doch glauben, wenn ein Gesetzgeber eine Verordnung mit demselben Ausdruck mehrmals wiederholt, wört-lich und buchstäblich wiederholt, so will er damit auch immer eine und dieselbe Verordnung bezeichnet haben und strikte be-obachtet wissen. Hier aber soll mit der jedesmaligen wörtlichen Wiederholung jedesmal etwas anderes ausgedrückt worden sein. Einmal soll es heissen: „Du sollst nicht essen, das anderemal: du sollst nicht kochen, das drittemal: du sollst überhaupt keinen Genuss davon haben!! Wahrlich, wären die jüdischen Schriflt gelehrten nicht schon im zartesten Alter, wo man alles vom Lehrer Mitgetheilte ohne Prüfung gedankenlos hinnimmt und blindlings auf des Meisters Worte schwört, sondern erst dann, als ihr Verstand gehörig entwickelt, ein exegetisches Bewusstsein bei ihnen schon vorhanden ist, mit einer Interpretation solcher Art bekannt gemacht worden; sie würden gegen eine solche,

---

b. Elijahu in כתר תורה, dass ja im Abschnitte כי תשא neben unserer auch noch andere Verordnungen sich wiederholen, das fünfte Buch Moses vollends ja grösstentheils die früheren Verordnungen wiederholt. [s])

alle einfache, nüchterne, einleuchtende Auffassung verleugnende, ich möchte sagen: „verhöhnende“ Exegese den lautesten, entschiedensten Protest erhoben haben.*) Und in der That, selbst Maimonides, der doch sonst immer in seinem יד החזקה gerade solche aus der Schrift nicht erfliessende excentrische Interpretationen des Talmud mit der Phrase zu sanctioniren pflegt,**) מפי השמועה למדו hört hier auf die Stimme des erwachten exegetischen Gewissens, desavouirt also wenigstens einen Augenblick den Drusch der Gamara והוציא אכילה בלשון בשול und ג' פעמים נאמר וגו' und demonstrirt ad hominem: לא שתק הכתוב (מאכלות אסורות ט', ב') מלאסור האכילה אלא מפני שאסר בשול כלומר ואפילו בשולו אסור ואצ"ל אכילתו כמו שישתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת***).

Und darf, kann ferner, wenn wir nicht den Sinn, jedes

---

*) Ist es nicht geradezu zum verzweifeln, wenn, nachdem die Gemara so viel darüber debattirt hat, mit einemmal ganz naiv, als ob noch gar nicht die Rede davon gewesen wäre, die Frage aufgeworfen wird (Chul. 114 b:) Woher ist erwiesen, „dass man בשר בחלב nicht essen darf“ und dazu noch die dort erfolgende, noch abstrusere Antwort. Oder man lese die Aeusserung eines der autoritativsten Commentatoren und Decisoren, der mehr als 1000 Jahre später gelebt, des R. J. Karo, Anfang zu טומאת המת: „die Schrift an und für sich habe zwar nicht das Essen, sondern nur das Kochen von בב"ח verboten, aber nur in der Absicht das Kochen verboten, damit es nicht zum Essen dieses Gemenges komme“ — um zu der Ueberzeugung zu gelangen, der Sinn und die Bedeutung des fraglichen Gebots ist den Rabbinen ganz verschlossen geblieben und der jüdischen Küche auf diesem Gebiete ganz ungerechtfertigte, überlästige Entbehrungen und Mühseligkeiten auferlegt worden.

**) Der Commentar לחם משנה z. St. macht allerdings darauf aufmerksam, dass, während M. hier von der talmudischen Deduction abstrahirt und ganz rationell argumentiren will, er anderswo במנין המצות doch wieder das bekannte מפי השמועה למדו adoptirt. Und diese verschiedene Motivirung, ob מפי שמועה למדו oder, wie es hier geschieht, (s. oben im Text und umseitig durch Syllogismus, durch קל והומר) hat sogar sachlich verschiedene Folgen. Wenn das E s s e n מפי השמועה verboten ist, so tritt die Strafe der Geisselung ein; wenn aber durch ק"ו vom Kochen erschlossen, so fallen nach dem bekannten Canon אין עונשין מן הדין die Geisselhiebe fort und kommen nur für das Kochen in Anwendung. (Vgl. auch כסף משנה zu 1, 2 in טומאת המת),

***) Diese Conclusion hat M. nach לחם משנה aus Bereschith Rabbah, nach מגיד משנה aus Vajikra Rabbah entnommen. Ich konnte die Stelle weder im 1. noch im 3 Buche des Midrasch Rabbah auffinden. Diese Kon-

bessere, exegetische Bewusstsein verleugnen wollen, irgend wie übersehen werden, dass der ganze Schwerpunkt des Verbotes in dem Gegensatze oder gerade in der Beziehung von גדי und אמו ruht? Also deshalbin allem Ernst hätte die Schrift dreimal das Wort גדי wiederholt und dreimal בחלב אמו betont, nicht damit unter גדי wirklich גדי gemeint sei, wenn auch nicht gerade גדי עזים aber doch immer das junge, zarte Thier (s. Raschi אין גדי אלא לשון ילד רך*), sondern damit einmal גדי ואף פרה, das anderemal גדי

---

clusion mit לא שתק הכתוב macht M. in der That auch in [4]) איסורי ביאה ב׳, י׳ und in [5]) טומא׳ המת א׳, א׳. Es wird mir nun höchst wahrscheinlich, dass M. diesen Schluss לא שתק nicht dem Midrasch entnommen, sondern ganz selbstständig aufgestellt hat Bekanntlich pflegt M. jede Norm, die er nicht dem Talmud und anderen Autoren entnimmt, sondern nach eigener Schlussfolgerung aufstellt, mit der Formel יראה לי einzuleiten. S. כסף משנה zu איסורי מזבח 3, 7. למה תלה הדבר בעצמו שכ׳ ויראה לי. Solche ויראה לי finden sich bei M. unzählige. Dieses ויראה לי finden wir nun in der That in der Conclusion in טמאת המת ibid, wo er auch als Analogon איסור הבת und בב״ח anführt. [6])—Auch רלב״ג nimmt für das Speiseverbot zu dieser Schlussfolgerung seine Zuflucht · וזה כי התורה מנעה בבישולו . . . וכש״כ שמנעה אכילתו, ohne jedoch M. oder den Midrasch anzuführen. Es befremdet uns jener Syllogismus ק״ו bei M. איסורי ביאה um so mehr, weil es gerade ein karäischer Canon ist, bei עריות-Verboten nicht nach den sogenannten Traditionen מפי השמועה sondern nach den Schlussfolgerungen vom Leichteren zum Schwereren קל וחומר zu verfahren. Mose Baschiatschi in מטה אלהים angeführt bei Fürst (Gesch. des Karäerthums 1862 S. 148): וכן אמד ר: ענן ז״ל שזה האופן (ק״ו) אמתי ממה שאמר הכתוב ערות בת בתך לא תגלה ואסר בת הבת ואם בת הבת אסורה כ״ש הבת עצמה שהיא יותר חמורה ממנה. Die Gemara dagegen legt wegen des אין עונשין מן הדין den Nachdruck weniger auf den Schluss ק״ו und betont vielmehr den Schluss von der Analogie גזרה שוה

*) Rabbiner Hirsch freilich, römis her als Rom, thalmudischer als als der Talmud, ging in seinem Commentar zum 2. B. M über die Gemara hinaus. Diese fand doch wenigstens einen Haken an dem Zusatz אמו zu בחלב wirft doch wenigstens die Frage auf אין לי אלא בחלב אמו בחלב פרה ורחל מנין und sucht sie nach ihrer freilich für uns durchaus unbefriedigender Weise zu beantworten, Herr Hirsch aber adoptirt in ganz anderem Sinne das thalmudische כב״ח חידוש הוא, nämlich לא מבעיא פרה ורחל diese sind selbstverständlich אסור als der Milch zu fremdartig; aber selbst גדי, das doch der בחלב אמו so nahe verwandt ist, ist dennoch אסור. Herr H. kopirt hier gewissermassen Aben Ezra z. St; doch A. E, bespricht diesen Punkt von diätetischem Gesichtskreise, da hat es etwas für sich, dass das Fleisch des Lämmchens sich besser als das des Rindes und dgl. mit der Milch amalgamire. Des Herren

ואף רחל, das Drittemal גדי ואף איל bedeute! *) Deshalb also hätte die Schrift גדי בחלב אמו dreimal wiederholt, damit es ganz verschwinde, ganz unbeachtet bleibe, damit darunter nicht blos ausschliesslich das Fleisch eines Zickleins oder sonst jungen Thieres in der Milch seiner eigenen Mutter, sondern irgend welche Milch verbunden mit irgend welchem Fleisch verstanden werde! Glaube dies, wer es glauben kann! Dies wäre mehr als blinder, das ist verdummender Glaube. Wäre die talmudische Interpretation richtig, so müsste fast jedes Wort in dem fraglichen Satze ganz anders lauten. Der Talmud, der fast kein Wörtchen, keinen Buchstaben, kein Pünktchen als überflüssig oder an ungeeigneter Stelle dastehen lässt, ist gegen das dreimalige אמו, das hier ganz besonders hervorgehoben und betont werden muss, so ganz gleichgiltig.**) Wir können wohl nicht zu-

---

H. Erörterung dagegen ist במ"חכ reine kasuistisch-dialektich-sophistische Klopffechterei. Dies ist ganz conträr der ganzen alten, wie neuen Halachah-Litteratur, also strikte gegen die Auffassung der nach Herrn H. sonst gewiss unfehlbaren Gemara, die nicht sagt גדי ואפי פרה sondern גדי ואפי nicht ist bei ihr das חידוש, sondern פרה ורחל.

*) Da ist ohne allen Vergleich doch auch viel raisonabler die Dialektik ג' פעמים גדי להוציא חיה להוציא עוף להוציא טמאה Chul. 113 a und b.

**) Nicht uninteressant ist eine von einem ganz Unbekannten mir gewordene Bemerkung: Bei dem Gesetze 2. M. 23,5 und 5 M. 22,4 „seinem Nebenmenschen das der Last unterliegende Thier aufrichten zu helfen", heisst es (wenn auch nicht orthographich identisch, doch aber) mit unserem בחלב אמו gleichklingend עזב תעזב ע מ ו und הקם תקים עמו. Auf עמו bezugnehmend, behauptet die Mischnah (B. Meziah 32) nur wenn der Besitzer des Viehes mithilft, darfst du deine Mithülfe nicht verweigern, sonst aber bist du dieser Pflicht enthoben, weil es heisst עמו „mit ihm sollst du aufrichten helfen." An unserer Stelle dagegen, wo es gerade recht geschehen sollte, wird אמו vom Talmud gar nicht berücksichtigt und behauptet: למו כאו דוקא. Ich füge meinerseits noch hinzu: bei עזב תעזב ist das עמו sprachlich durchaus unerlässlich. עזב ohne עמו gäbe hier gar keinen Sinn; dagegen ist ja für die rabbinische Auffassung des Gesetzes לא תבשל וגיג das Wort אמו nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend. Wozu hat die Schrift das Wort אמו hinzugefügt, wenn sie nicht das allgemeine „לא תבשל גדי בחלב" dadurch einschränken wollte? — Schliesslich verweise ich noch auf die Behandlung, Betrachtung des אמו als etwas sehr Wesentliches bei שבעת ימים יהיה עם אמו (2. M. 22, 29) und והיה שבעת ימים תחת אמו (3. M. 22, 27).

geben, dass der Talmud dem ausdrücklichen בחלב אמו schon genügend Rechnung getragen mit der Concession בחלב אמו מי שיש לו חלב אם, יצא עוף שאין לו חלב אם.) Wäre es nach talmudischer Auffassung dieser Verordnung nicht kürzer und deutlicher — gar keinen Zweifel zulassend — wenn es kurzweg lautete: לא תבשל ולא תאכל בשר עם חלב. Ich möchte einmal diese meine Worte ganz nach talmudischem Geiste formuliren: אי ס"ד כדקאמר תלמידא לכתוב רחמנא לא תבשל ולא תאכל בשר עם חלב. לא תבשל ג' פעמים למה לי ש"מ לדברים ככתבן הוא דאתא שלא לבשל גדי בחלב אמו דוקא.

(Fortsetzung folgt.)

Citate und Noten zu בשר בחלב *)

1) טעם בשר בחלב כי הרקינאטי שהוא כתעם כלאים שמערב כחות שלי"ה משפטים: העליונים, הכונה כי הבשר שהוא אדום הוא מצד כח הדין והחלב מצד הרחמים.

2) Das thalmudische בשר בחלב הדוש הוא findet in Wahrheit auf die Motivirung und Interpretirung der wenigen Worten לא תבשל וגו' vollkommene Anwendung, man muss sich nämlich wundern, welch ungeheuerliche Fictionen da ans Tageslicht gefördert wurde, man kann daraus gar nicht anders schliessen, als das der Thalmud und seine Commentatoren in dem Sinne und der Bedeutung dieses dunkeln, in gewissem Sinne räthselhaften Gesetzes ganz irre wurden. Daher diese, wie bei keiner andern Satzung so mannigfacher und von einander differirenden, ja bisweilen diametral contrastirenden Begründungen und Erklärungen. Man sehe auch להם משנה zu dem Citat aus Maimon ולכאורה נראה דרבנו לא פסק כשום אחד מהני תנאי ואמוראי דחד מפיק אסור האכילה: מלא תאכל וחד מלא תאכלנו ואחרינא אמר לא תבשל ג פעמים . . . . והוא ז"ל לא כתב כאן אלא כמו שאמר בב"ר דשתק הבתוב . . . וכל זה ודאי הוא דבר תימא דאיך שבק גמרא דידן ופסק כבראשית רבה.

So wundert sich, so stösst sich ein Commentator über den andern. Alles dies beweist, dass ihnen diese Satzung כדברי הספר החתום geworden.

3) מה שאמרו כי נאמר ג פעמים חד לאסור הבשול וכו' בידוע מה שנא' בפ' כי תשא היא הפרשה ש"נ ב"פ משפטים כאשר היא. והנאמרת במשנה תורה כבר רוב המצות נשנו באשר הם.

4) מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה ואינו מדברי סופרים.

5) שתק מטומאת משא במת לפי שטומא בפירוש אפילו' טמאת אהלו כל שכן משאו:

6) Die Stelle lautet:

אין טומאת משא במת מד"ם אלא דין תורה. ויראה לי ששתק ממנה הכתוב בדרך ששתק מאיסור הבת . . . . ושתק מאיסור אכילת בב"ח לפי שאמר בפי' אסי' בישולו כך שתק מטומאת משא במת וכו' Wir heben uns also zu der fraglichen Stelle bei Maim. Zu בב"ח vor לא שתק ist ein ויראה לי zu denken.

*) Citate zu גיד הנשה im folgenden Heft. D. Red.

Das Buch Esther — ein Document der Weltgeschichte

von M. Hein.

Der Herausgeber dieser Monatsschrift hat eine längere Studie über dieses Buch veröffentlicht, worin er mit sehr viel Geist und Gelehrsamkeit den Grad der Canonicität desselben und die Zeit der definitiven Abfassung erörterte. Nicht auf diesem Wege wollen wir ihm folgen. Es ist für den eigentlichen Gegenstand unserer Nachforschungen vollkommen gleichgiltig, ob diese Megilah mehr oder minder heilig ist, und halten wir es auch für vollkommen erwiesen, dass mehrere Autoren dieselbe, wenigstens in der uns vorliegenden Gestalt, verfasst haben. Wir haben es nur mit dem eigentlichen Gerippe der Erzählung zu thun, mit dem Kampfe von Mardochai und Haman, um den Einfluss an dem damaligen persischen Hofe, und mit den bestimmenden Gründen, welche den König Ahasverus bewogen haben, zuerst den Einen und dann den Andern in so auffallender Weise zu begünstigen. Esther und Vaschti sind allerdings ebenfalls Hauptpersonen des Dramas und nicht blosse weibliche Arabesken, wie sie die orientalische Phantasie in die Legende zu verweben beliebt, sie sind aber mehr leidender als aktiver Natur. In dieser Weise aufgefasst, wird das Buch, das man ziemlich allgemein als ein blosses Phantasiestück anzusehen geneigt ist, ein wichtiges Document für die wahrhaftige Weltgeschichte. Es wird aber auch erst recht verständlich und es schwinden damit die sonst unerklärlichen Widersprüche von denen es zu starren scheint.

Beginnen wir mit dem Namen des Werkes. הדסה היא אסתר Die Myrthe, das ist Esther. So unendlich viel über das Buch geschrieben worden ist, so ist noch nicht genug Aufklärendes über diese sehr auffallend scheinende Zusammen-

stellung gegeben worden. Und doch ist sie eine sehr feinfühlige, sogar hochpoetische. Es wird der Myrthe, deren Geruch nur durch die Reibung oder den Stoss zum Entströmen gebracht werden kann, damit für den Orient der Charakter der Bescheidenheit gegeben, welche im Abendland das Veilchen repräsentirt. Von diesem wird gepriesen, dass es sich im Grase bescheiden versteckt הדסה היא אסתר die Myrthe ist es, die sich ebenfalls verbirgt, erklärt das Buch. Nicht sich selbst, denn in jenen Gegenden steht sie hoch, wohl aber ihr Bestes, ihren Geruch, den sie nur gleichsam gezwungen offenbart.

In dieser Beziehung ist der Name des Onkels und Adoptivvaters ein würdiges Seitenstück zu dem der Nichte. מר דרור, Ex. 30, 23, gibt Targum mit מירא דכיא wieder. Freigewordene Myrthe (Myrrhe) ist also gleich bedeutend mit gestossener Myrthe. Der Geruch ist hier gemeint, der auch von der Myrthe nach Anwendung von Gewalt, erst recht frei wird. Und Mardochai will eigentlich so viel sagen, dass der Mann erst gross wurde, nachdem ihn und sein Volk das Schicksal arg bedroht hatte. Wahrlich, keine Fabel des Alterthums hat eine so hohe Moral wie diese in ihren Hauptumrissen vollkommen historische Erzählung. Ein Mädchen, welches sich bescheiden im Hintergrunde hält, gelangt auf den ersten Thron der Erde, und ihr Beschützer rettet schliesslich sich selbst und sein ganzes Volk nicht durch Hofintriguen, sondern durch die eigene Seelengrösse, die immer mehr wächst, ja grösser das Unglück werden zu müssen scheint, das ihn und seine Nation bedroht.

Wir haben die Bedeutung der Namen Mardochai und Esther erklärt, wir sind ausser Stande nachzuweisen, ob sie diese Namen auch wirklich im Leben getragen haben. Als die drei Reiche der Meder, Perser und Chaldäer zusammenflutheten, die Assyrer in den Staub geworfen waren und die Juden in die babylonische Gefangenschaft wandern mussten, da gab es eine wahre Fluth von Beinamen, die den irgend wie hervorragenden Individuen von der einen oder der andern Seite gegeben wurden. Daniel hiess auch Belschatzar und die drei Männer vom Feuerofen hatten Doppelnamen. Es ist mehr als selbstverständlich, dass es mit

den Königen selbst nicht anders gehalten wurde, und vergebens bemühen sich gegenwärtig die Forscher den Knäuel zu entwirren. Am meisten Schwierigkeit hat von jeher der König Ahasverus gemacht. Existirte dieser wirklich, und wie hiess er mit seinen historischen Namen? Leider waren es ausschliesslich die jüdischen Talmudisten und Agadisten, welche den Schleier immer dichter woben, der sich um die mythische Bezeichnung wand. Nur in unseren Büchern war die Benennung Ahasverus zu finden. Nur von unseren Gelehrten konnte die genaue Eruirung erfolgen, aber der Talmud hatte den fatalen Grundsatz לפני עזרא מה דהוי הוי und die Tanaiten und Amoräer hatten eine sehr lebhafte Phantasie. Sie liebten daher die Zügel schiessen zu lassen und scheuten sich ordentlich vor genauen Nachforschungen, welche die Wirklichkeit in ihrem engen Rahmen wieder hergestellt hätten. In diesem Falle wäre es ihnen ziemlich leicht geworden, wenn sie sich dazu hätten entschliessen wollen, die Tafel der persischen Könige gleichviel ob aus der profanen Geschichte oder aus den eigenen Ueberlieferungen herzustellen, und damit die genauen Angaben des Buches Esra zu vergleichen. Sie hätten dann zu ihrem eigenen Erstaunen gefunden, dass sie sich umsonst den Kopf damit zermartert hatten, um die 70 Jahre der prophetisch verkündeten Dauer der Gefangenschaft in Einklang mit den wirklichen Erlegnissen zu bringen; sie wären aus ihren Fieberträumen erwacht und hätten sich erstaunt die Augen gerieben, wenn sie gefunden hätten, dass sie dieselbe Esther, die sie mit nicht genug Reizen schmücken können, erst mit 75 Jahren an das Hoflager des Ahasverus gelangen lassen.

Wir schweifen sehr ungern ab. Diesmal aber handelt es sich, ein doppeltes Ziel zu verfolgen. Es gilt zunächst bei einer auffallenden Gelegenheit zu zeigen, wie wenig genau selbst die bedeutendsten Bibelcommentatoren es mit der Wahrscheinlichkeit und auch mit der Möglichkeit genommen und dann wie sie sich vor der Autorität der Midraschim ohne jede Kritik gebeugt haben. Handelte es sich blos um die Ausleger der heiligen Schrift, wir würden schweigen, bis einmal der passende Augenblick gekommen wäre. Es hat sich aber bis jetzt noch nicht eine einzige

Stimme in Israel und auch nicht unter den christlichen Bibelforschern erhoben, welche sich gegen die Ungeheuerlichkeit erhoben hätte, und da kann das Schweigen nicht früh genug gebrochen werden. Die 75 Jahre, welche man Esther zuschreibt, als sie die Gunst des Ahasverus erwarb, erscheinen lächerlich genug, sie bilden aber keine positive Unmöglichkeit. Ninon de l'Enclos hat nach beglaubigten Zeugnissen, die erst aus dem vorigen Jahrhundert stammen, in dem gleichen Alter noch Anbeter gehabt. Und da man, unter den Bibelforschern wenigstens, über die Person des persischen Königs noch in Ungewissheit ist, so könnte es sich ebenso nm einen hinfälligen Greis als um einen vollkräftigen Mann handeln. Zudem ist nicht bekannt, dass Esther von ihm Kinder geboren hätte. Zwar nennt der Talmud Darius als ihren Sohn. Das ist aber nur die Meinungsäusserung eines einzigen Amoräer und eine absolute Unmöglichkeit, Es sassen nur zwei Könige dieses Namens auf dem persischen Thron. Der erste war Darius Hystaspes, der durch das Wiehern seines Pferdes und nicht durch legitime Abstammung zur Herrschaft gelangte. Der andere war der unglückliche Darius Codomanus, welcher von Alexander von Makedonien besiegt und getödtet wurde und von diesem kann hier nicht die Rede sein, da er mindestens 150 Jahre später lebte als Esther.

Was aber dazu sagen, wenn man den ersten unserer Propheten, den Gründer des Judenthums, den göttlichen Moses von einer Mutter gebären lässt, die mindestens 130 Jahre alt gewesen sein musste, als sie ihn in ihrem Schoosse trug. Hat Jemand irgendwie darüber nachgedacht, dass Jochebed beim Einzuge Jakobs mit seiner Familie in Aegypten geboren wurde, dass der Aufenthalt der Israeliten daselbst allermindestens 210 Jahre gedauert hat und dass Moses 80 Jahre bei ihrem Auszuge alt war? Es heisst allerdings Amram heirathete seine Base Jochebed, welche die Tochter Levis genannt wird. Es ist dies aber vollkommen passend, wenn sie auch nicht die directe Tochter des Stammvaters war.

Und wohlgemerkt, der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten war wie wir sagten allermindestens 210 Jahre. Es ist

diese Annahme auch eine arge Versündigung gegen die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, denn selbst wenn das ששה בכרם אחד als unbedingt feststehend angenommen würde, was aber wieder an sich eine Unmöglichkeit ist, so konnte die ungeheuere Vermehrung in der kurzen Frist nicht erfolgt sein. Die Sucht der Zahlenspielerei hat auch hier Unheil gestiftet, und da irgend wer es herausgetüpfelt hatte, das דרו die Zahl von 210 in sich enthalte, so war das geniale Kunststück fertig ebenso wie bei Esther, da הדסה 74 zählt und sie demnach das 75 Jahr erreicht haben musste, bevor sie zu Ahasverus kam.

In dem letztern Falle liegt wieder kein direckter Ausspruch der Bibel vor, den man mit leichtsinnigen Frevel beseitigte, um eine groteske Albernheit an seine Stelle zu setzen. Bei dem feierlichen Bunde zwischen den Thierstücken ברית בין הבתרים aber, den der Ewige mit Abraham schloss, heisst es ausdrücklich ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה (Gen. 15,13) „und sie werden sie knechten und plagen, 400 Jahre.“ Nun waren die Kinder Jacobs so lange der Patriarch und Josef lebten unbehelligt, so dass sie wohl längere Zeit im Nillande zubrachten, was wieder mit dem Bibelverse stimmt, ומושב בני ישראל · בארץ מצרים ארבע מאות ושלשים שנה welcher ihren dortigen Aufenthalt auf 430 Jahre fixirt (Ex. 12, 40, 41). Sind aber diese Angaben wahr, dann hätte Jochebed 350 Jahre alt sein müssen, als sie Moses gebar. Man entgegne nicht, dass es ausdrücklich heisst ודור רביעי ישבו הנה, was allerdings zu der Annahme passen würde dass Moses nur der Urenkel Levis war. Ein volles Jahrhundert mit der Dauer eines einzelnen Menschengeschlechtes zu identificiren ist selbst den Talmudisten nicht eingefallen. Es ist vielmehr in der Bibel gang und gäbe, das דור רביעי als eine sehr entfernte Generation aufzufassen das פוקד עון אבות . . . על שלישים ועל רבעים bezeichnet selbst die Dauer der göttlichen Heimsuchung, die doch möglichst wirksam geschildert werden soll. Man sage auch nicht, die Zahl 210 war in dem frommen Eifer angenommen worden, die specielle Güte des Ewigen für sein auserwähltes Volk zu bezeichen. Dieser ist allerdings allbarmherzig, kann es aber in seiner unwandelbarer Gerechtigkeit nicht zugeben, das

das eine Volk durch die Beschleunigung des Strafvollzuges für das andere begünstigt werde, und ausdrücklich heisst es bei der Bemessung der 400 Jahre כי לא שלם עון האמורי עד הנה (Gen. 15. 16).

Kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück, so können wir nur wiederholen, dass Ahasverus unter den persischen Königen sehr leicht aufzufinden ist, wenn man die geschichtlich beglaubigte Reihenfolge derselben mit den bezüglichen Stellen im Buche Esra zusammenhält. Cyrus war der erste persische Herrscher, der Babylonien, das ausschliesslich hier in Betracht kommt, erobert hatte. Sein Nachfolger war Cambyses. Diesem folgte, durch die Magier auf dem Throne gehoben, der falsche Smerdes, der sich für Bartja den zweiten Sohn des Cyrus und Bruder des Cambyses ausgab. Als der Betrug entdeckt wurde, Smerdes geschlagen und getödtet war, wurde Darius I. König. Nehmen wir nun das Buch Esra zur Hand uud sehen wir im vierten Capitel desselben in welcher Weise die Anklagen und Beschwerden der angrenzenden Völkerschaften gegen die Juden und den Tempelbau aufgezählt sind V. 5 lautet וסכרום עליהם יועצים להפר עצתם כלימי כורש מלך פרס ועד מלכות דריוש מלך פרס die feindliche Bewegung ist also streng umgrenzt von Cyrus, der zuerst die Rückkehr nach Jerusalem erlaubt hatte, bis Darius. Der zweite dieses Namens kann unmöglich gemeint sein, denn dieser wurde von Alexander dem Grossen besiegt, zu dessen Zeit der Tempel schon längst aufrecht stand und sich des vollsten Glanzes erfreute. Fs kann demnach hier nur Darius I. Hystaspes gemeint sein. V. 6 lautet wieder ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו da hätten wir nun den unfassbaren Ahasverus und zwar doppelt bezeichnet als den unmittelbaren Nachfolger des Cyrus und als den anfänglichen Gegner und spätern Freund der Juden בתחלת מלכותו Unmittelbar nach ihm wird der König ארתחששתא genannt, dem wieder eine Beschwerdeschrift der feindlichen Nachbaren Judäas übermittelt wurde. Es kann auch nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, dass hier Smerdes (Bartja) gemeint sei, da es noch im Schlussverse desselben Capitels heisst, dass durch diese Agitation der Tempelbau gestört wurde והוא בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס.

Es ist so sonnenklar, dass mit dem Ahasverus nur Cambyses gemeint sein kann, dass man darüber erstaunen muss, dass noch heute nach beinahe 2400 Jahren in der Gelehrtenwelt noch der leiseste Zweifel darüber obwalten kann. Sie wurden von den fremdartigen Namen ארתחשסתא und ארתחששתא verführt und wollten wenigstens in dem einen der beiden Könige einen Artaxerxes erblicken. Es ist aber sicher, das der erstere Beiname der des falschen Smerdes war und Darius in persischer Mundart sich ähnlich nannte weil es das Bestreben neuer Dynastien ist, sich soviel Gemeinsamkeit als möglich mit ihren Vorgängern zu geben. Dadurch wird auch der sehr seltsam klingende erste Vers des 9 Capitels von Daniel erklärt בשנת אחת לדריוש בן אחשורש מזרע מדי אשר המלך עַל מלכות כשדים Das המלך zeigt, dass dieser Darius zum Könige gemacht wurde und nicht in legitimer Reihenfolge den Thron bestieg. Es war also im ersten Jahre des Darius des Sohnes von Hystaspes und warum wird er בן אחשורוש genannt? Cambyses war aber der letzte echte König gewesen, der vor Darius regiert hatte und darum nannte dieser sich dessen Sohn, wodurch er auch bei den Persern, die bis dahin geherrscht hatten, seine medische Abkunft zu vergessen machen suchte wie er auch thatsächlich die Aosta Tochter des Cyrus, welche also die Schwester, aber auch die Gemahlin des Cambyses gewesen, war geheiratet hatte, nm sich soviel als möglich an das alte Königsgeschlecht anzulehnen.

Wir wollen nur noch kurz bemerken, dass wir mit der Annahme, Ahasverus wäre Cambyses, nicht allein stehen. In Mayers Conversationslexikon heisst es am Schlusse des betreffenden Artikels: „er ist der Ahasverus der Bibel," ohne dass dem lakonischen Satz eine Erklärung oder Begründung hinzugefügt wäre. Diese Annahme als feststehend angenommen, wollen wir einige Stellen der beglaubigten Geschichtswerke ausführlich anführen und den schier mathematischen Nachweis liefern, dass diese von zahlreichen Versen des Bucher Esther in fast documentaristischer Art bekräftigt erscheinen.

Herodot erzählt: Cambyses habe bei dem vorletzten Könige von Aegypten, Amasis um die Hand von dessen Tochter

werben lassen. Amasis welcher fürchtete, Cambyses werde seine Tochter nicht als Gemahlin sondern als Kebsin behalten, habe ihm statt seiner Tochter die Nikita, ein Kind des von ihm entthronten Pharao Hophra gesendet. Als Cambyses dies entdeckt habe er voll Zorn über solche Beleidigung beschlossen den Amasis mit Krieg zu überziehen.

Max Dunker in seiner klassischen Geschichte des Alterthums (Bd. II. S. 528 der zweiten Ausg.) fügt dem Citate aus dem griechischen Hystoriker Folgendes hinzu : Die Vorbereitungen des Cambyses zum Feldzuge gegen Aegypten waren vortrefflich. Einer der Befehlhaber der griechischen Truppen des Amasis, Phasis von Halikarnass war, weil er sich von Pharao beleidigt glaubte aus dem Heere und aus Aegypten entwichen und zu den Persern gegangen. Der Verhältnisse genau kundig, hatte dieser den Cambyses gerathen mit den Arabern zwischen Syrien und Aegypten, den Stämmen auf der Halbinsel des Sinai, den Amaletikern und Medianitern, Freundschaft und Bündniss zu schliessen und diese zu bewegen, die Versorgung des Heeres mit Wasser auf dem Marsche durch die Wüste zu übernehmen . . damit nicht zufrieden hatte Cambyses beschlossen, den Marsch des Heeres und den Angriff zu Lande von der See her unterstützen zu lassen. Die Herrschaft über die syrische und anatolische Küste welche Cyrus gewonnen hatte, die Herrschaft über die Seemächte jener Tage, über die Städte der Phönicer und Dorier sollte benützt werden.

Jetzt lese man die Megilah aufmerksam nach und man wird staunen, in welch ganz anderem Lichte Ahasverus-Cambyses erscheint. Der ist kein מלך טיפש wie ihn der Talmud nennt, er ist ein schlauer berechnender Diplomat der seine gewaltige Leidenschaft zu verstellen, dieselbe aber dennoch seinem ganzen Volke mitzutheilen weiss. Er hat die Egypterin geliebt, sie ist ihm aber verhasst worden, weil er durch sie betrogen worden war, und eine grossartige Rache will er an ihr nehmen, die aber auch ihm und seinem ganzen Lande gefährlich werden kann. Zu dem existirten Staatsverträge über die Behandlungsweise dieses Weibes, denn der schlaue Amasis hat gewiss

um so feierlichere Bestimmungen treffen lassen, als er glauben machen wollte Waschti-Nikitas sei seine eigene Tochter. Desswegen musste etwas eigenartiges gefunden werden um den Sturz derselben zu begründen und gleichzeitig die Wuth des Volkes anzufachen. Die Scenerie ist eine grossartige. Der König gibt ein glänzendes Gastmahl, das durch Monate dauert und wodurch die Grossen des Reiches, die Heerescommandanten und die einflussreichsten Officiere gewonnen werden sollen. Dann wurden auch die untern Stände zugelassen, welche durch die Gunst ungemein geschmeichelt, durch die prachtvolle Umgebung entzückt und durch den Wein berauscht wurden.

Auch die Königin Waschti vereinigt die Frauen um sich, ein neidisches und klatschsüchtiges Parlament, wenn es je irgend eines gegeben hat. Es gilt für sie, die Würde Aegyptens hochhalten, und sich vor den spähenden Augen der fremden Damen keine Blösse zu geben. Da trifft sie die Botschaft des Königs wie ein Donnerschlag. Die Verschnittenen melden plump, sie solle nicht nur vor den Fürsten, sondern auch vor dem angetrunkenen Pöbel erscheinen, zwar mit der Königskrone geschmückt aber doch wie eine Hetäre להראות העמים והשרים את יפיה. Und dass das kein unausgesprochener Gedanke gewesen, dafür bürgt die Stelle ותמאן המלכה ושתי לבוא בדבר המלך ביד הסריסים. Sie verweigerte den schweren Gang ausdrücklich des Königswortes wegen, das die Eunuchen überbrachten. Der König soll darüber sehr empört gewesen sein, scheint sich aber nur so gestellt zu haben. Er fällt kein Machtwort, er der Tyrann, der angeblich jede Person ohne Unterschied tödten liess, die sich ihm ungerufen naht, er beruft diesmal die sieben Grossen Persiens und Mediens um sich, als könnte er allein gegen das schwache Weib nicht vorgehen.

Es sind aber die Staatsverträge die ihn hemmen, und der Kriegsgedanke allein beherrscht ihn, und er will seine Hauptvölker bei dem Angriffe solidarisch mit ihm selbst vorgehen lassen, damit ihm im Falle einer Niederlage nicht allzuschwerer Vorwurf treffe. Er hat auch für das Stimmungmachen gesorgt ויאמר ממוכן der Vorbereitete, im voraus Gewonnene spricht sofort

und beherrscht die ganze Versammlung. Die stolzen Fürsten werden dadurch zur Nachgiebigkeit gebracht, dass man sie mit der Lächerlichkeit bedrohte, das Volk aber durch ein Toleranzedikt gewonnen, das die Befreiung von der Weiberherrschaft dekretirte להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו. Da haben wir die zerrissenen Staatsverträge, die man der niedergeschmetterten Aegypterin vor die Füsse warf. Sie lauteten gewis dahin, dass an ihrem Hofe aegyptisch gesprochen werden muss. Nun aber cujus domus, ejus lingua, wem das Haus gehört, der ist Herr darin und hat die in demselben zu sprechende Sprache zu bestimmen.

Es folgt nun der Ersatz Waschtis durch Esther. Es hat dies mit der allgemeinen Weltgeschichte nichts zu thun, in welcher der für die Juden äusserst wichtige Vorfall auch in keiner Weise verzeichnet, oder auch nur angedeutet ist. Die betreffende Schilderung ist aber dennoch für die Völkerkunde und die Sittengeschichte der alten Zeit von grossem Interesse. Die angegebenen Einzelheiten sind zu genau um nicht wahr zu sein, und namentlich die künstliche und fast wissenschaftliche Vorbereitung der Mädchen um dieselbe dem königlichen Wüstling begehrenswerth erscheinen zu lassen, sind von einer Prägnanz, welche die Phantasie eines Dichters kaum erreichen kann. Man wird unwillkürlich an die 1000 Frauen Salomos erinnert und ist plötzlich nahe daran, diese märchenhaft klingende Zahl zu glauben, die doch ein simples Bataillon gegen die Weiberarmee bedeutet, welche Tag für Tag und Jahr für Jahr an dem persischen Hofe sorgfältig einexercirt wurde.

Jetzt tritt Haman auf die Szene. Hat man bei Dunker gelesen, das Cambyses die Sympathien der Amalekiten für seinen Durchzug durch die Wüste gewinnen wollte, so weiss man was das zu bedeuten hat. Einer der Führer des wilden Volkes wurde nach Susa berufen um mit ihm direkt zu verhandeln. Der mag sich gewaltig gespreizt haben, namentlich den dort wohnenden Juden gegenüber, die mindestens wussten, wer er war, was bei den Persern und Medern kaum der Fall gewesen sein durfte. Und da die Amalekiter zu den feindlichen Nachbarn gehörten, die Jeru-

salem und den damals projektirten Neubau des Tempels fortwährend bedrohten, so wird Haman wohl sich dahin geäussert haben, er werde jetzt, wo er des Königs Ohr habe, der Geschichte schon ein Ende machen. Die Juden müssten noch weit Aergeres fürchten. Während eines schwierigen Feldzuges nimmt man es mit Marodeurs, die man als Verbündete haben muss nicht genau. War Cambyses mit seinem Heere erst in Aegypten engagirt, so musste er in Palaestina fünf gerade sein lassen und da die Horden damals in Massen versammelt sein mussten, weil sie kurz vorher die Armee mit Wassers versehen und durch die Wüsten zu führen hatten, so war das Aeusserste zu fürchten.

Haman stellte sich, als hinge das Leben aller Juden ausschliesslich von ihm ab, Er mag auch ausgesprengt haben, dass er dasselbe vom König erkauft habe,und dass er darum würfeln oder das Los werfen kann nach Belieben. Wenn er aber den Monat Adar im Voraus als den günstigsten für seine Rache bestimmte, so war das kein Produkt des Zufalls. Der Heereszug müsste kurz früher, unmittelbar nach dem Aufhören der Regenszeit unternommen worden sein, König Cambyses konnte dann schon mit den Aegyptern handgemein geworden sein und Haman hätte freie Hand gehabt. Das wussten auch die Juden und sie benützten die Gelegenheit, um das Unheil abzuwenden. Mardochai musste ein, geistig sehr begabter Mann gewesen sein da er nach der Katastrophe zu einer Art Grossvezier ernannt wurde, und selbst die Märchen von 1001 Nacht nichts davon wissen, dass die Oheime der Faviritsultaninen ohne weiters zu solcher Würde emporsteigen. Er benützte Esther blos um den König einige Vorstellungen zu machen. Er liess dem Monarchen die Drohungen und Ueberhebungen Hamans wissen, und Ahasverus, dem der ungehobelte Günstling schon längst unbequem sein mochte, beschloss dessen Vernichtung um so eher, da er seinen Feldzugsplan wenigstens theilweise geändert hatte,und nicht mehr das einzige Schwergewicht auf die Wüstenbewohner legte, sondern vielleicht mehr auf die Phönicier, welche mit den Juden stets im engenZusammenhange waren.

Der Untergang Hamans war beschlossen. Aber auch hier zeigte sich der König als grosser Diplomat. Er musste einen

speciellen Vorwand haben den Mann zu vernichten, um nicht die ganzen Amalekiter unnöthiger Weise aufzubringen. Und als triftige Entschuldigung für die Beseitigung eines Menschen hat die Eifersucht von jeher den Orientalen gegolten. Darum flüsterte es Ahasverus der Esther zu, Haman mit ihm zugleich nicht ein — sondern zweimal einzuladen. Unerklärlich wäre es sonst, dass die schöne Königin, die ihr Leben auf das Spiel gesetzt hatte, um dem Gemahl ihre Qual und die ihres Volkes zu klagen, dies nicht sofort gethan hätte. Warum Ahasverus unnöthigerweise hinhalten, ja ihn noch in der gefährlichsten Weise reizen. Nein das mus ihr befohlen worden sein, damit sich das verhängnisvolle הגם לכבוש את המלכה עמי בבית mit einiger Berechtigung losringen könne. Und Ahasverus war nicht nur grausam er war auch Humorist dabei. Der Incidenzfall, der sich in der Nacht zwischen den beiden Gastmalen zutrug, beweist das. Der König wollte nicht schlafen, um sich das Verdienst Mardochais vorlesen zu lassen dadurch den Vorwand zu finden Haman tief zu demüthigen bevor er ihn tödten liess. Und auch חרבונה (der Schwertträger) stand mit dem Stichworte schon bereit, wie einst ממוכן. Ahasverus verstand sich jedenfalls auf Theateraffekt.

* * *

Die Arbeit ist uns nachgerade über den Kopf gewachsen. Wäre der Stoff in allen Theilen gleichmässig behandelt worden, so wäre das Ganze zu einer Monographie geworden, hätte daher den in dieser Monatschrift zu Gebote stehenden Raum weit überschritten. Wir waren also gezwungen das Ende zusammenzudrängen, so dass es mehr fragmentarisch ausfiel als uns lieb ist. Darum wollen wir noch zwei Beweise für unsere Ansicht liefern. Im 19 Vers des 1 Cap. sagt ממוכן unter anderem: ויכתב בדתי פרס ומדי אשר לא תבא ושתי המלכה לפני המלך. Es musste also ein besonderes Gesetz für dieses Verbot erlasseu werden, was bei den damaligen Verhältnissen ganz undenkbar ist, wenn ושתי keine fremde Königstochter und kein Staatsvertrag zu ihrem Gunsten vorhanden war. Am Anfange des 10 Cap. heisst es wieder וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים Hier sind die

Inseln Chios und Cypern gemeint, deren sich Cambyses bemächtigt hatte um auch den Flottenangriff zu ermöglichen, Damit schliesst das Buch. Von der Eroberung Aegyptens ist nicht die Rede. Die Juden waren damals zu voll von Freude, um an das regelmässige Geschichtschreiben zu denken. Daher kommt es auch dass das Buch Esther erst später vervollständigt wurde, und der Herausgeber dieser Zeitschrift hat vollkommen mit seinen Bemerkungen über diese Zuthaten Recht Eine Celebrität der Bibelforschung, der greise Professor Eduard Reuss in Strassburg hat an Hrn. A .S· Weissmann eine, dessen Bibelforschung in der ehrenvollster We ise anerkennende Zuschrift gerichtet, die wir hiemit ohne jede Abkürzung folgen lassen:

Eduard Reuss an Arthur S. Weissmann.

Verehrter Herr!

Sie beschämen mich durch die Lobsprüche, welche Sie meiner Geschichte des alten Testaments ertheilen. Ich bin zwar eitel genug zu glauben, dass dieselbe sich neben andern sogenannten „Einleitungen“ sehen lassen darf, aber ichbin mir nicht minder bewusst, wie unendlich Vieles von dem, was ich darin gesagt habe, von anderer Seite beanstandet wird, wie Vieles von andern gründlicher erörtert ist, wie täglich neuere Aufklärungen über meine Resultate hinausgehen und wie bald mein Buch veraltet sein wird. Das macht mir aber keinen Kummer; die Wissenschaft muss vorangehen und ich kann mich ja mit dem Bewusstsein begnügen, diese Fortschritte wenigstens durch meine Arbeiten nicht gehindert zu haben.

Ihre Zeitschrift habe ich erhalten, nicht wissend, dass Sie mir dieselbe als persönliche Gabe zuschickten. Ich glaubte, es sei eine buchhändlerische Sendung, aber ich behielt sie, eben um Ihrer Artikel über Esther willen, die ich mit grossem Interesse in den ersten Heften gelesen habe. Es ist freilich manches in dieser Monatsschrift das ausser dem Bereiche meiner Studien liegt, aber Ihre Mittheilungen sprechen mich immer an, da dieselben mir gewöhnlich den Horizont erweitern durch talmudische Beiträge, die mir meist neu und fremd sind. Ich befleissige

mich auch davon Notiz zu nehmen in meinem durchschossenem Handexemplar meiner Geschichte des A. T. für den Fall, dass je eine zweite Auflage derselben nöthig würde. Genehmigen Sie meinen verbindlichen Dank für die vielfache Belehrung, welche ich aus ihrer Ansicht geschöpft habe. Freilich stehe ich den neuen Aufklärungen, die mir auf diese Weise zukommen, etwas neutral und zrrückhaltend gegenüber. Ich trete nächste Woche in mein 86. Jahr ein, und da begreifen Sie wohl, dass ich Mühe habe, mir A l l e s sofort anzueignen was meine, oft schon vor fünfzig Jahren aufgestellten Resultate, über den Haufen wirft aber es hat dies zugleich den Vortheil, dass ich längst mich als den Repräsentanten eines überwundenen Standpunktes betrachte, und auch nicht die geringste Lust verspüre zu widersprechen.

Mit Vergnügen bezeige ich Ihnen meine Erkenntlichkeit durch Zusendung meines Hiob. Nur scheinen Sie mehr zu erwarten als es ist. Es ist kein gelehrter Commentar, sondern eine für das grössere Publikum bestimmte Einleitung, nebst deutscher Uebersetzung. Aber ich muss Sie um Ihre Adresse bitten. In Ihrem Briefe geben Sie mir nur Wien, II. an, das kann doch nicht genügen und auf dem Umschlag der Monatsschrift sehe ich verschiedene. Wenn aber „Springergasse 4“ genügt, so brauchen Sie sich die Mühe nicht zu geben mir zu schreiben. Ihr Schweigen in den nächsten 14 Tagen wird mir ein Beweis sein, dass das Büchlein Sie dort finden wird.

In unwandelbarer Hochachtung

Ihr ergebenster

E d u a r d R e u s s.

Acher

von Dr. D u s c h a k.

Dieser hiess eigentlich Elisa ben Abuja. Sein Charakter war dem des R. Akiba gerade entgegengesetzt, dieser war ein geschworener Feind der Römer, ihrer Sitten und Gebräuche, ihrer Wissenschaft und Literatur; das Bestreben das römische Joch abzuwerfen und sein Volk von den Römern unabhänhig zu machen, machte aus ihm einen Feind alles dessen, was ein

römisches Gepräge hatte. Acher war dagegen ein Anhänger alles Nützlichen und Schönen, was er bei den Römern vorfand. R. Akiba war in seinen Deutungen und Auslegungen unerschöpflich, in seinen Erschwörungen und Satzungen extrem. Acher dagegen zog gegen die rabbinischen Erschwörungen zu Felde. R. Akiba war die jüdische Wissenschaft, und das Forschen, das alleinige Element des Lebens: Acher verlangte, dass die Jünger der Thora sich auch einem Handwerke, oder einem Gewerbe widmen.[1]) Acher wurde vor der Zerstörung des Tempels geboren, und erhielt den Namen Elisa. Schon sein Vater Abuja gehörte der Partei der Römerlinge an, und lebte mit den vornehmern Römern in freundschaftlichem Verkehr. So erzählt Elisa seinem Schüler R. Meir: Mein Vater gehörte den, Vornehmen Jerusalems an. An dem Tage meiner Beschneidung lud er alle Vornehmen zu Gaste, welche dem Weine wacker zusprachen, und sich dem Jubel überliessen; den Gelehrten Männern gab er ein eigenes Zimmer wo sie sich ungestört talmudischen Erörterungen hingaben. Da er die Gelehrten von den Bachanten absonderte, waren diese ohne Zweifel nichts anderes als vornehme Römer (Jer. Chagiga 2.) Auch seine Mutter war von der römischen Cultur beleckt und neigte sich zu den römischen Sitten und Gebräuchen hin, (ibid) so dass seine Abstammung und Erziehung eine wesentliche Ursache seiner ganzen Lebensrichtung war. Seine dogmatische Richtung war zum Theil sadducäisch, er verlangte von der Allgerechtigkeit Gottes, dass die Handlungen der Menschen schon auf Erden belohnt werden. Einst sah er einen Mann, ein Vogelnest ausnehmen, wobei er sich nach der Vorschrift benahm, indem er nur die Jungen ausnahm, die Mutter aber fortfliegen liess, aber beim Herabsteigen von der Dattelpalme, wo das Nest sich befand, von einer Schlange gebissen wurde, und starb. Und wieder sah er einmal einen Andern, wieder von einem Vogelneste, dass sich auf einer Dattelpalme befand, die Mutter sammt den Jungen ausnehmen, der ganz wohlbehalten herabgekommen.[2]) Solche Fälle so wie das schreckliche

[1]) Jer. Chagiga II, 1.
[2]) Ibid Kidduschin 39.

Ende des Märtyrers. R. Chuzpith erschütterten seinen Glauben an die Allergerrechtigheit Gottes, und machten aus ihm einen Epikuräer. Warum gab man ihm den Namen Acher? Es will uns bedünken, dass dieser Name eine gewisse Schonung und Rücksicht auf sein Vorleben von Seiten der Rabbinen bezeichnet. Er hatte sich seit seiner frühesten Jugend dem Talmudstudium, gleich seinen Zeitgenossen R. Akiba, B. Asai, B. Soma, und auch mit allem Fleisse und mit aller Liebe gewidmet, und hatte eine geachtete hervorragende Stellung eingenommen. Seine Sprüche und Entscheidungen wurden aufgenommen und gewürdigt. Die Sprüche der Väter bringen seinen Lehrspruch: „Der Unterricht an die Jugend gleicht der Schrift auf neuem Papier, aber der Unterricht an das Alter ist wie die Schrift auf verlöschtem Papier.“ Man verlangte sein Urtheil in Angelegenheit von Trauergebräuchen (M. K. 20). Ein Priester fragte bei ihm an, ob er sich an der Leiche seines Vaters, welcher 3 Jahre unbegraben lag, verunreinigen dürfe (Nasir 24), und ein ganzer Abschnitt Abot des R. Natan referirt seine Lehren sammt Aussprüche. Man konnte sich nicht recht erklären, wie es möglich ist, dass ein Mann der so durchtränkt vom jüdischen Geiste war, so feindselig gegen das jüdische Leben auftreten und der Sinnenlust sich so hingeben konnte und man sagte sich: das ist nicht derselbe Elisa, das ist ein ganz „anderer.“ Einst gab er sich einer Dirne hin, welche selbst ihn verwundert fragte: Bist du Elisa der sich eines Weltenrufes erfreut? Nein, rief sie, das ist ein ganz „anderer.“ (Hagiga 15.)[3]) Was den Abschnitt betrifft der von ihm aufgenommen wurde, so scheint er uns tenendziös, und zwar gegen R. Akiba gerichtet: man lerne vor allem Thora, denn diese führt zu guten Wirken. Weiter sagt er: wer nicht die Thora in der Jugend lernt, dem geht sie nicht in Blut und Fleisch über, womit er auf R. Akiba zielt, der erst im 40. Lebensjahre anfing sich mit der Thora zu beschäftigen, R. Akiba hatte er auch im Sinne, indem er sagte, die Thora ist schwer zu erwerben aber leicht zu verlieren, denn indem R.

---

[8]) Acher war sonst kein Schimpfname.

Akiba den Aufstand gegen Hadrian leitete nach allen Gegenden der Diaspora Reisen machte, um die Gemüther zu entflammen und im Kriege eine hervorragende Rolle spielte, konnte er natürlich nicht Zeit und Musse haben, mit der Thora sich zu beschäftigen. Darum sagte er weiter man kann sich durch 20 Jahre mit der Thora beschäftigen, und sie in 2 Jahren wieder vergessen. Ungeachtet Acher so begeistert für das Thora Studium war, so konnte er sich doch mit dem ausgebreiteten Deutungssysteme des R. Akiba nicht befreunden, und hatte daher noch Zeit die Bücher des Homer und der Minim d. i. der Saduzäer zu welchen er in Beziehung der Lehre von Lohn und Strafe gehörte, zu lesen. Auch mit der Philosophie beschäftigte er sich emsig und sie war es auch welche seinen Glauben erschütterte. Vier, heisst es giengen in das Paradies, d. h. vertieften sich in die Philosohpie, wahrscheinlich in die des Aristoteles, da dieser in einem Garten seinen Schülern Vorträge hielt, B. Asai schaute und starb; Ben Soma wurde verwirrt; Elisa hieb in die Pflanzungen ein, d. h. er zerstörte den Baum de Lebens, mit dem der Erkenntniss. Er begnügte sich nicht das mit seine für die Thora begeisterten Zeitgenossen zu verlassen,- und eine römische Richtung einzuschlagen, sondern machte sogar dafür Propaganda. Seine Tendenz ging dahin das Judenthum mit dem römischen Leben zu verschmelzen und auszusöhnen, seine jüdischen Mitbrüder einem praktischen nützlichen Leben entgegen zu führen, und von dem exclusiven Talmudstudium, welches zu Extra-Vaganzen führte, abzuwenden. Er ging in die Lehrhäuser und rief den Jüngern des Gesetzes zu: wozu verweilet ihr hier müssig, werdet Bauläute, Zimmermeister, Jäger, Schneider, auf diese Weise suchte er sein Ziel zu erreichen, so ist es auch zu erklären dass dieser Freund seiner Nation die hadrianische Verfolgungen nach Möglichkeit unterstützte: nicht der Vertilgung seines Volkes wollte er seinen Arm bieten, sondern er beabsichtigte ihre Versöhnung, Vereinigung und Verschmelzung mit den Römern, daher er auch gegen alle Gesetzeserschwörungen agierte. Die Juden waren gezwungen am Sabbat zu arbeiten. Die Juden, welche dieses Zwanges sich nicht er-

währen konnten, suchten nach gewissen Auskunftmitteln. So verrichteten sie manche Arbeit gemeinschaftlich, was die Sabbatverletzung mildert. Acher zeigte dieses der römischen Behörde an, weil er ein Feind solcher Transactionen war. Ungeachtet seiner Heterodoxi liess sich doch R. Meir nicht abhalten, aus seinem Munde Belehrung zu schöpfen. R. Meir, dem nachgerühmt wird, dass er aus allem Unreinen, Reines machen konnte, rechtfertigte sich, als man ihn fragte, wie er von einem solchen Apostaten Belehrung annehmen könne, und sagte: ich geniesse von einem Granatapfel den Saft, und werfe die Schale weg. Nach der Zerstörung Betars blieb Acher seinen früheren Bestrebungen treu. Er lebte abgesondert und heharrte unerbittlich bei seiner exclusiven Tendenz; vergebens bemühte sich R. Mair seinen Lehrer dem er mit ganzer Seele zugethan war, zu bekehren. Acher hatte die Brücke zwischen sich und den Anschauungen seiner Zeitgenossen abgebrochen; er scheute sich sogar nicht vor dem Lehrhause des R. Meir am Sabbat, reitend auf einem Rosse zu erscheinen. Einst brach R. Meir seinen Vortrag ab, als man ihm meldete, Acher stehe draussen, und wünsche ihn zu sprechen. R. Meir verfügte sich sogleich zu ihm, und liess sich mit ihn in ein gelehrtes Gespräch ein, welches darauf hinzielte, ihn zu gewinnen, und zu bekehren. Worüber hast du heute gesprochen? fragte Acher den R. Meir. Ich habe heute, entgegnete dieser folgenden Vers erklärt: „Gott segnete am Ende Hiob mehr als am Anfang“ er wollte ihm zu verstehen geben, dass er gut enden möge und könne, Ende gut Alles gut; da erwiederte Acher dass R. Akiba gegen sich habe, indem dieser diesen Vers anders auffasst: Gott segnete zuletzt Hiob wegen seiner Tugenden, die er früher besesen hatte, da aber mein Vorleben schlecht ist, so habe ich den Segen Gottes verwirkt. R. Meir sprach weiter: Ich habe auch heute über folgenden Vers gesprochen:“ Besser ist das Ende der Sache, als ihr Anfang“ Wenn ein Mann alle seine Kinder verliert, aber im Alter mit anderen Kindern gesegnet wird, welche leben bleiben, so ist dessen Ende besser als der Anfang. Doch Acher berief sich wieder auf R. Akiba, der diesen Vers anders deutete: Wenn

Jemand in der Jugend die Thora vernachlässigte, und sie im Alter wieder pflegt, so ist das Ende besser als der Anfang. Wieder sprach R. Mair von seinem Vortrage, wie er die Stelle: „Nicht geschätzt wird sie nach Gold und Glas nicht kann sie mit Goldgeräthen eingetauscht werden“ erklärte: wieder entgegnete Acher: Ganz anders R. Akiba, die Thora ist wie Gold, das schwer zu erwerben ist, aber leicht wie Glas zu verlieren. Gold- und Glasgefässe können wenn sie zerbrochen werden, wieder hergestellt werden, so ist auch mit dem Weisen, wenn er gesündigt hat. —

Herodes. Dramatisches Gedicht in fünf Acten, von J. L. Landau Lemberg, 1888.

Das hebräische Drama ist die späteste Blüthe der neuhebräischen Kunstpoesie. Für andere Schöpfungen bot die biblische Poesie, deren Grundcharakter der lyrisch-didactische ist, mannigfaltige, anregende Muster dar, die nur, allerdings in verjüngtem Masstabe, nachgeahmt und nachgebildet zu werden brauchten; für das Drama hingegen fehlt in der biblischen Literatur jedes Vorbild und darum auch jede Anregung. Nebenher dürfte aber auch ein religiöses Bedenken der Entwickelung des hebräischen Drama's hinderlich in den Weg getreten sein insoferne man die künstlerische Ausgestaltung des dramatischen Helden für eine Art von theatralischer Apotheose erachtete und davor zurückschrack. Es bedurfte darum eines sehr langen Zeitraumes ehe jenes Bedenken einer freieren Auffassung den Platz räumte, so zwar, dass wir erst um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts dem ersten hebräischen Drama begegnen. Das vorliegende dramatische Gedicht empfiehlt sich als eine vorzügliche Leistung von fesselndem Interesse und verdient desto wohlwollendere Würdigung, je seltener die Hebräisten sind, die das dramatische Gebiet betreten, und je enger der Lesekreis ist, der dem hebräischen Drama Verständniss entgegenzubringen vermag.

In dem umfangreichen Vorworte, welches der Verfasser vorausschickt, versucht er die kaum dankbare Rettung seines

Titelhelden, indem er dessen verhängnissvollen Argwohn, der ihn zur grausamen Hinmordung fest aller Glieder seiner Familie verleitet, in den Intriguen seiner Umgebung und in den verwerflichen Hofkabalen genügend motivirt zu finden glaubt; eine Behauptung, die der Verfasser in der 2. Scene des 4. Actes auch die unglückliche Königin Mariamne vorwurfsvoll gegen ihre Mutter Alexandra aussprechen lässt:

לא בו האשם כי אם במסבו,
גם את הסבות אחורנית את לבו.

In Wahrheit jedoch ist dies der Fluch aller Usurpatoren, die sich durch Blut und Gewalt den Weg zum Throne bahnen, und die trotz der Vernichtung ihrer genealogischen Verzeichnisse das unverwischbare Kainszeichen der Illegitimität auf der Stirne tragen. Die untrügbaren Regententalente des Herodes und seine staatsmännische Gewandtheit und Erfindungsgabe erwiesen sich vollkommen unzulänglich, so es galt, den Frieden mit sich selbst und den Hausfrieden zu erobern. Jeder diesbezügliche Anlauf scheitert an seinem unüberwindlichen Argwohn, der ihn auf Schritt und Tritt, Verrath, Treubruch, Abfall und Massenerhebung wittern lässt. Freilich wird dieser Argwohn von seiner eifersüchtigen Schwester unablässig genährt, gestachelt und bis zum Wahnwitz gesteigert; dessenungeachtet aber ist und bleibt er doch nur die Consequenz von fluchwürdigen Gewaltsacten, für die eben kein stichhaltiger Rechtfertigungsgrund findlich ist.

Was nun das Drama selbst betrifft, so ist der Verfasser bemüht, den Anforderungen der Kunst nach Thunlichkeit gerecht zu werden, und zwar sowohl rücksichtlich der Exposition, der dramatischen Spannung und des Fortschrittes von den Gründen zu den Folgen, als in Bezug auf die psychologische Motivirung der Handlungen durch den Charakter und die Situation der betreffenden Personen. Ton und Farbe der Sprache sind *oft* dem biblischen Stile nachgeahmt, während der Reiz der natürlichen Rede dem Ganzen dramatisches, von der Tiefe der Erfindung getragenes Leben verleiht. In metrischer Hinsicht dominirt der wölfsilbige Vers mit gepaartem Reime. In der siebenten Scene

des zweiten Actes begegnet man vier schöne Stanzen, bestehend aus je acht Versen, worin zwei Reime dreimal miteinander wechseln und dann mit zwei gepaarten schliessen. Wir dürfen es aber nicht verschweigen, dass sich hin und wieder einzelne Wortformen und Constructionen finden, die dem classischen hebräisch fremd sind. Einige Beispiele mögen hier ihren Platz finden : נזעפה (Seite 3, 66, 118.) ; — זרה . . . האיש (10, 68.) ; נפצעים (31) ; — רשמי ,קמטיו (69, 74.) ; — התנוצצו (79) ; — חורת 86, 105.) ; — יעפה (95) ; — חלכה (96) ; — ואישב (101) ; מתאנח (134). Constructionen, wie הכנף הרננים (4) ; ביום הזעם (12) ; ארבעים שנים (104), und Reime wie הלביאה תרועה (102) lassen sich durch die Licentia poëtica kaum rechtfertigen. Dass aber diese sporadischen Schattenpunkte dem werthvollen dramatischen Gemälde keinen Eintrag thun, ist wohl selbstverständlich. Indem wir schliesslich auf die 7. und 8. Scene des II. und auf die 3. 7. und 8. Scene des IV. Actes, als besonders gelungene Zeichnungen, die Aufmerksamkeit des Lesers lenken zu sollen glauben, scheiden wir von dem genialen Verfasser mit dem Wunsche, ihm auf dramatischem Gebiete bald wieder zu begegnen.

I g l a u, Rabb. Dr. J. J. Unger.

Beurtheilungen

תוספתא עם פירוש חשק שלמה (פירושים הערות וחדושים) מאת׳ שלמה ליב פריעדלענדער רב מילהויזען.

La Tosephta, Livraison Seraim par le Rabbin Lev Friedlaender a Mulhous (1889)

Die Tosephta enthält zum Theil die ältere und ursprünglichere Fassung der Mischnah. Rabbi Jehuda I. Ha-nassi hat dieselbe berücksichtigt aber, im Sinne seiner Schule, nicht nach Gebühr gewürdigt. Es gibt keine moralische Wahrheit, kein Geheimniss des Gewissens und des Glaubens, kein Ringen und Streben nach Befreiung von hierarchischer Bevormundung, welche dort nicht enthalten sein soll. Besonders die Tosephta enthält solche Bestandtheile, die Rabbi Jehuda, der Heilige ge-

nannt, in seinem blindfrommen Eifer überging, wie er auch die ureigne kräftige Sprache der Sopherim in der sog. Sprache der Mischnah umschrieb. Die Mischnah hat unter der Redaction Rabbis viel von ihrem Lapidarstil eingebüsst. Die Tosephta besonders ist nur für den Kenner verständlich. Sie ist mit grosser Vorsicht und Sorgfalt abgefasst, mehr verhüllend als enthüllend. Auch ist die Tosephta umfangreich, nicht weil sie, wie der babyl. Talmud manchmal weitschweifig ist und in die Breite sich ergeht, sondern weil sie alles Wissenswerthe auf dem reichen Gebiete der damaligen menschlichen Erkenntnis umfasst.

Seit Jahrtausenden haben sich die grössten Geister unseres Volkes mit Mischnah und Talmud beschäftigt. Eine unübersehbare Zahl von Büchern, Additamente, Novellen, Commentare und Supercommentare wurden zu allen Zeiten und von allerlei Gesichtspunkten aus über dieselben geschrieben. Die Tosephta jedoch nur blos nebenher gestreift, oder doch nur nothdürftig erläutert. Herr Friedlaender hat sich nun die verdienstlishe und ehrende Aufgabe gestellt die Tosephta zu erklären und aufzuhellen, aber auch für einen sorgfältigen Text zu sorgen,

Wie es scheint war Herr Friedländer bemüht die Tosephta in ihrer altehrwürdigen Gestalt, von der modernen Forschung unbeleckt erscheinen zu lassen. Er setzt sich über die gewonnenen Resultate von Zunz, Frankel und Schorr hinweg. Ebensowenig berücksichtigt er die neugewonnenen sprachlichen Resultate. Möglich ist er viel zu ortodox, die Tosephta ihm viel zu heilig, um die ihm viel zu modernen Forscher und Kritiker, nicht zu ignoriren. Er wollte augenscheinlich lieber ein Nachtreter des Wilnoer Gaon als dieser kritischen Schule sein. Aber das Genie lässt sich nicht erzwingen, lässt sich nicht nachahmen. Dieses wirkte auf das Werk sehr beeinträchtigend. Und es ist sehr zu bedauern, dass der Herausgeber und Erklärer blos den למדן und nicht den Gelehrten hat dabei hervortreten lassen wollen.

Die Tosephta ist daher einseitig, um nicht zu sagen viel zu einseitig, aber doch eine verdienstliche und dankenswerthe Arbeit, die wir auch den Gelehrten empfehlen aber auch vom

Verfasser wünschen bei den folgenden Lieferungen die gerügten Mängel abzustellen. Weissmann.

Gedenkblätter zur Erinnerung an Rabbiner Dr. A. M. Goldschmidt. Herausgegeben von dem Vorstande der israel. Religionsgemeinde zu Leipzig.

Diese Gedenkblätter sind und bleiben sowohl für den Heimgegangenen, wie für die Gemeinde gleich ehrend. Für Ersteren, dass er es verstanden die Anerkennung in solchem Maasse, wie sie ihm geworden zu erwerben und für Letztere, dass sie ihm diese in solch erhebender Weise zollt, wie sie der Gemeindevorsteher Herr Alexander Werthauer im Namen der Gemeinde zum Ausdrucke gebracht. Der Nachruf ist die erste Theilzahlung auf die Belohnung, die der Todte vom viel verkündeten Jenseits oder der Nachwelt zu fordern hat. Und wenn es wahr ist, was die Rabbinen sagen, dass die Seele, bis zur Schliessung des Grabes auf jedes nachrufende Wort lauscht ואזניך תשמענה דבר מאחריך so müssten die Worte des Herrn Werthauer dem Verblichenen wahrhafte Seeligkeit gewesen sein. Jene Worte verdienen registrirt zu werden. Sie lauten: „Ehrfurchtsvolle heilige Schauer sind es, die sich unserer bemächtigen, so oft wir uns um einen Erdenpilger schaaren, um ihm zu seiner letzten Schlummerstätte zu geleiten. Angesichts dieses Todten aber gesellt sich zu diesen Empfindungen noch ein aussergewöhnlich tiefer Schmerz; handelt es sich doch um den Verlust der Krone, der Zierde, des Stolzes unserer Religionsgemeinde, um die Bestattung des edlen Mannes der in einem langen, langen Zeitraume sein ganzes Denken und Fühlen, Wünschen und Hoffen eng mit dem Wohle unserer Gdmeinde verknüpfte, der sich's zur Lebensaufgabe gemacht hat mit all' seiner Kraft mit dem grossen Reichthume seines Wissens ja mit der ganzen Seele und nach allen Richtungen hin das Heil seiner geliebten Gemeinde zu erwirken". —

Stimmungvoll, schön und vornehm ist aber die biographische Skizze der Frau Henriette Goldschmidt Wittwe des Verblichenen. Wiewohl, voller Wärme und Jnnigkeit ist die Skizze

frei von Ueberschwänglichkeit. Nichts vermag diese unvergleichliche Frau über den Verlust ihres theueren Lebensgefährten zu trösten, den Schmerz zu verklären als der Hinblick auf das, was sie in ihm besessen. Wie vielen Antheil müsste diese hochbegabte edelsinnige Frau an dem verdienstlichen Wirken und Schaffen, Weben und Streben ihres Gatten genommen haben. Aber sie schweigt von sich selbst. Sie will nur ihren Gatten der schnellhinstürzenden. alles hinter sich im Abgrund der Vergessenheit stürzenden Zeit entreissen und ihm ein unvergängliches der Zeit trotzendes Denkmahl setzen. Unbewusst hat sie aber dadurch auch sich ein ewiges Denkmal gesichert. Tausende Namen werden auf der Unsterblichkeitstafel der Geschichte verblassen überstrahlt von dem glanzvollen Namen von Henriette Goldschmidt.

Aus dieser biographischen Skizze lässt sich gar Vieles was Herr Fabius Mieses im Maiheft S. 169 ff. über A. M. Goldschmidt mitgetheilt, ergänzen. Wir heben blos hervor das derselbe nicht Erew Succoth-Scheni sondern am 2 April 1812. (Es müsste ערב פסח שני gewesen sein) geboren wurde.

Die Gedenkblätter enthalten noch das Bild des Verblichenen, die Widmung (S. 3.), Nachruf (S. 5). Die Trauerfeier (S. 44.) Rede des Rabb. Dr. Porges (S. 49) des Rabb. Dr. Winter-Dresden (S. 62), des Herrn Sam. Finkelstein (S. 67) des Sanitätsraths Dr. Livius Fürst (S. 70) und Dr. Goldschmidt der Lehrer und Geistliche von einem Gemeindemitglied (S. 72.)

Bei Betrachtung der israelitischen Religionsgemeinde in Leipzig wird man lange im Zweifel sein ob die Gemeinde ihren Rabbiner oder der Rabbiner die Gemeinde zu dem mustervollen Vorbild erzogen habe. Auch bei uns in Wien denkt man sehr gerne zurück, in die Zeit in welcher Jellinek und Mannheimer vereint im Einverständnisse mit den Spitzen der Gemeinde segensreich gewirkt haben.—

Weissmann.

בהם ולא שימיתו בהם. ולכן לא בחלו נפשם בהנזירות ולא ראו בה כל עון, אבל כמו הששׁ חטא ועולה להביא ע"י כן קרבן חטאת, כי על כרחינו נודה שהחסידים הראשונים לא הקלו ראשם נגד הנזירית האמורה בתורה וע"כ אף התורה לא בשופטני עמוקה, ואדרבה חובבו הנזירות אם היתה הכונה בה לשם שמים, אם כי ערגה נפשם והיתה תאותם כל היום להביא קרבן חטאת למקום, או בשביל תקון המדות כמסופר שם שפעם אחת אכל שמעון הצדיק אף הוא מאשם נזיר טמא, שהיה בו חששׁ, מאחר שהביא הקב"ה תקלה על ידו שנטמא שאין קרבנו מרוצה, כאמרם שם בשעה שהם תוהין נורים ובשעה שנטמאו מתתרטין, בעבור שהכונה הראשונה הוכיחה על סופה שהיתה גם היא לשם שמים, ומעשה שהיה כך היה: איש מן הדרום יפה עינים, טוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים, הלך לשאוב מים מן המעיין, ונסתכל בבבואה שלו, אז פחז עליו יצרו להתגאות ביפיו ושערו זה הנאה, קם ונשבע העבודה שאגלחך לשמים ונדר בנזיר, והנה הרב החכם והרופא ר' אברהם זכות בספרו היוחסין מביא דברי המדרש רבה ששקל ושרי: למה לא אכל שמעון הצדיק מאשם נזיר? א"ת מפני שנזיר חוטא וכי לא אכל שמעון הצדיק חטאת חלב או חטאת דם מימיו? אלא סבר שמה"צ בני אדם מתוך כעס הם נודרין בנזיר, וכיון שהם נודרים מכעס סופן להתחרט, וכיון שמתחרט נפשו קרבנותיו כשוחט חולין בעזרה. ואח"כ מביא תוספתא פ"ד דנזיר שלא אכל אשם נזיר טמא ובפרק החובל בתוספתא, כי ר"א הקפר שאמר כי נזיר חיטא הוא בטמא. והרז"פ בדרה"מ (צד 29) בא כמעיר שהנוסחא המתוקנת הוא „נזיר" לבד לא נזיר טמא. נשען עליו כתב מהרא"הו (דדו"ד א 85) וז"ל מאד מאד גנה (שמעון הצדיק) את העבודה החיצונית במעשׁה המצות, ואף בעבור זה לא רצתה נפשו בנוזרי נזירות לסגף עצמם, מאין בא לו להח' אה"ו כי מאד מאד גנה את העבודה? אמנם גם דברי ג'יגער היו לו לעניים שכתב בספרו Urschrift צד 31 וז"ל für Bei all seinem Eifer den Priesterdienst legte man ihm eine Abneigung gegen die übertriebene Enthaltsamkeit bei אכל גיגר לא הפריז על המדה במדה שנוכל לומר מאד מאד. ועל זה וכיוצא בזה היטב אשר דברו חז"ל המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף. אחריהם הלך גרעטץ וגם הוא בעינים עצימות, ולכן לא ראו את אשר לפניהם, כי שמעון הצדיק ראה את העבודה לעמוד התוך אשר בנין העולם וקיומו נשען עליו. ורק בצדקתו ובחסידתו לא אכל מאשם נזכר טמא, ו ט מ א דוקא.

פה לא אוכל להתאפק ולהעיר שהרא"הו תלה שם בספרו דדו"ד תניא בדליא תניא, והוא כי מיראתם להגות את השם באותיותיו המציאו להם כנוים שונים, וכן כבר בימי שמעון הצדיק הראשון, היו רגילים להשתמש במלת שמים לכנות בו האלהים היושבי בשמים, והוא לקוחה מהיונים, שמכנים את השמים ואת אלהי השמים בשם אחד. הדברים האלו נראה לקוחים ממאמרו

שמעון הצדיק וידעו פנים אל פנים, כנראה באר היטב מפרשה ג' מספרו, וגם גרעטץ נזהר מאד להכחיש ההנחה הזאת, ומסתים את דבריו בערמה למען לא ימצא הקורא סתירה בדבריו, ואמת הדבר סופר קורות הימים העושה כזאת בדעת, בזדון או בערמה, הוא עובר על אחת מהמצות אשר לא תעשנה ואשם. ועוד בעוד שגרעטץ הוא משער בנפשו השערה גרידא שאין לה סמוכים ששמעון הצדיק בצר חומות ירושלים, הציל לנו יוסיפין פתשגן כתב הדת, אשר בו נתן אנטיוכוס הגדול בן דורו של שמעון הצדיק, ואשר כבדהו וינשאהו, למעלה ראש צו ושם טעם להרים קרן ירושלים, ולכלות תקון הבית כלב היהודים יוסיפין (קדמוניות יב, ג', ג' ד').

ג) נפן נא אל ההוכחה השלישית, אשר עליה תקע עצמו גרעטץ יותר מדאי והוא, כי המעתיק ספר בן סירא לסורים קורא את שמעון בן חניו חסדא אלא שנשתבש וצ"ל חסיא והוא הצדיק ואינו אלא שמעון הראשון, ואשיב על דבריו ואומר הנוסחא חסדא היא שרירא, והוא מקיימת מדברי חז"ל, אשר מהם שמענו, כי בימים ההם חיו באמת אנשים צדיקים, ישרים ותמימים, אשר זה שמם נשאר לתהלה "חסידים הראשונים" נקראו ראשונים בעבור שקמו אחריהם גם כן אנשים אשר קראו עצמם "חסידים" אבל נפלגו מעמהם בדרכיהם ומחשבותיהם, לאשר כל חסידותם היתה אך לקחת חרב פיפיות בידם, לעשות נקמה בגוים, אשר רדפו אותם על צואר ואמרו להעבירם על הדת, ולרשת את ארצם ולמשול עליהם בחזקה ובחימח שפוכה. אבל לא כן החסידים הראשונים, אשר זה כל כבודם ותפארתם שלא הביא הקב"ה תקלה על ידם. וזה היה הותם העת בימי שמעון הצדיק, שאמר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות הסדים. וכאשר לא בא תקלה על ידם והם היו מתאוים להביא קרבן חטאת לעבודת המזבח, מה היו עושין? עומדין ומתנדבין נזירות למקום, כדי שיתחייבו קרבן חטאת (נדרים י', תוספתא הוצאת צוקערמ. 276). מן החסידים הראשונים האלו היה גם שמעון השני ונקרא חסדא כי חסיד היה גם הוא ככני דורו אנשי הכנסיה והיא היה הראש והראשון להם, והוא חסיד, הוא צדיק, ונבין היטב השייכות אשר בינו לבין ההסידים הראשונים בנדבותם בנזיר, ולכן לא אכל שמעון הצדיק מאשם נזיר טמא דוקא בעבור שבא תקלה על ידו.

ד) ונרחיב גם בזה דברינו מעט, בעבור שראינו לסופרי עמנו, באהבתם החדוש והמציאה, שחפאו דברים אשר לא כן על שמעון הצדיק ודרשו דרשות של דופי לעצמם.

שמעון הצדיק עמד בשטה אחת עם החכמים והחסידים בני דורו, שאיש ואיש המצער עצמו על לא דבר נקרא חוטא, על דבר שחטא בנפשו, אשר הוא כמצוה ועומד להחיותה. כי הקב"ה רצה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה טהורה, חגים טובים וחקים טובים ומשפטים צדיקים, שילכו בהם ויחיו

בההעתקה הסורית נוסחא טובה מאד ומיושרת — אף כי לא מתוקנת גם לדעתו — ואשר ז"ל: ונזוה שלמא בינתיהון, ונתקיים עם שמעון הסדא ועם זרעיה איך יומא דשמיא. המלה חסדא לא תתפרש בשום אופן מענין חסד אלהים Gnade, כי בלשון סורסי הבנתה על הרוב חרפה Schmach ובלי תפונה היה ב"ס נזהר בלשונו מלהשתמש בה, בהיותה משתמעת לתרי אפין. ועוד חסדיה בה' סופית הול"ל. ונוסף על זה ונתקיים חסדה עם שמעון היה ראוי להיות. על כן כמוכרח ואנוס על פי הדברים האלה הוא מניה חסיא ת' חסדא וא"כ שמעון הצדיק חי וקיים לפנינו, ואך שמעון הראשין נקרא כן והוא שמעון Justus הוא ולא אחר. כי שמעון השני אין מי שיזכור אותו לטובה, ולא נמצא ממנו אף רושם קטן ממדה אחת טובה שהיתה בו, אשר בגללה יכולנו להוציא משפט ולאמור, בעבור זה זכה לשם הצדיק. ונהפוך הוא יוסיפין מודיע ממנו משפט אשר עשה, וכי היה זרוע לבני טוביה אחי הרקנוס ובעלי דברו בריבם עמדו. וזה פרש עכ על צדקתו, כי מרשיעי ברית בני טוביה היו להם.

יג) שמענו וכן ראינו משפט גרעטץ והוכחתיו שהמה כמו גזירות שיש בהם חתם דין, אשר אין אחריו כלום, לא תשובה, לא העדת עדים ולא מעשים טובים. אבל מי הוא גרעטץ אשר נכרע לפניו ברך ונקרא טרם נבחון את דבריו, אם ראוים הם להשמע נעשה ונשמע? מי הוא אנוש אנוש, אשר יכוף עלינו ההר ויאמר בקול נגיד ומצוה קבלו דעתי? אך ורק דעתי! הלא גם היא כאחד האדם עלול לשגיאה, לטעות במראית עין ולעשות גם בזדון, ולכן משפטו ודינו הוא כמשפט כל דין בני חלוף שיש בו תשובה וחוזר הדין. וארך קורא נכבד כי גרעטץ בנה הוכחותיו על יסודות רעועים ותקע יתידותיו בקיר נטוי וגדר הדחויה, וכל אביו ורקיו המה השערות התלויות בשערה ואין להם על מה שיסמכו, פורחות באויר כקש יסוער מגורן ורוח נשף בהם ועוד אינם.

א) הראיה שמביא מיוסף בן גוריון לרומים, שהוא קורא לשמעון הראשון בן חניו הראשון הצדיק אינה צודקת, כי מלבד שיוסף בן גוריון הוא עד אחד, אשר על פיו לא יקום דבר, הנה עדותו מוכחשת מפי פילון היהודי, אשר יתן עדותו ששמעון השני נקרא כן ולא הראשון. הלא עליו תקע ה"פ יתידותיו, ומוסכם הדבר כי פילון הוא איש אמון בו ויוסיפין הוא הגבר אשר לא בכל דבר לא בכל מקום ולא בכל זמן האמת נוכח דרכו. ב) הראיה שמביא מב"ס בדבר בצירת חומות ירושלים, איפכא מסתברא. ב"ס היה בנדורו של שמעון השני, כנראה מהמבוא להספר הזה שם יאמר נכדו, אשר בשנת 38 להמלך Evergetes בא מצרימה ושם העתיק ספר אבי אביו ליונים. וכבר הוכיחו החכמים במה שיש בו די כי זה Evergetes הוא השני. והיתה זאת בשנת 132. וא"כ אבי אביו בן סורא חי בערך 200 באותו הזמן בעצמו שעמד בו שמעון השני. וכבר העיר הערצפלד והוכיח Reuss אחד החכמים היותר מצוינים ומוסכין כי בן סורא ראה את

ביסותים ופרושים והתורה הטהורה נעשתה כשתי תורות, ואף הכהנים העומדים לברך את העם בעזרה נמנעו להזכיר ולפרש את השם ככתבו, וכבר כתב כן ר' זכריה פראנקעל בס' דרכי המשנה צד 30 וז"ל: כי מילי דאבות »שמעון הצדיק היה משיירי כנה"ג« מורים שהבנסת נתבטלה בימי שמעון או מיד אחריו, ושנוי כזה בהנהגת האומה והמדינה לא נתהווה כי אם ע"י סכה גדולה פנימית או חיצונית הנוגעת לכלל האימה ומעמדה, עכ"ל.

ואמנם עלינו לשאול, מה זאת היתה בימיהם? מה ומי הסב את לב העם וחכמיו אחורנית? ומה ראו על ככה הכהנים המשרתים במקדש ה' לבלי להזכיר את השם הנכבד מפורש? היאומן כי יסופר באבות דר"נ, שבדברי אנטיגנוס איש סוכו, שאמר: אל תהי כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס מצאו עילה או הניח התיכון לאחוז בו לנענע את כל הבירה ולזעזע את הדת כלו? הלא גם התורה אשר יצאה מפי הגבורה לא שמרה מוצא שפתיה פן יקרא איש »נעשה" (בראשית א' כו) ויטעה ויאמר אכן נודע הדבר היה לו להקב"ה שותף במעשה בראשית ונתנה צו למשה רבינו: כתוב וכל הרוצה לטעות יבא ויטעה, כי אמנם הרוצה לעשות מה שלבו חפץ וללכת באפקרותיה אינו מבקש אך עילה, ובעלילה יבא עלינו לפרוק עול ולילך אחרי שרירית לבו הרע, כי לא על האותיות שהמה גופים דוממים אנו דנים, כי אם על הרוח השוכן בם ורוח אלהים המרחפת עליהם, ולא משוגע איש הרוח לאחוז בכנף האות, מעשה איש ותחבולתיו ולדחות בו רגלי השכינה.

כללו של דבר ענין שמעון הצדיק הוא נכבד מאד, ואין מן הראוי לנהוג בו קלות ראש, או להתעסק בו כלאחר יד כמשחק בעלמא.

יב) והנני להעביר לפניך דעת המורה הח' Dr. H. Graetz בספרו קורות היהודים ח"ב (כ') צד 235, גם עם הח' הזה יהיה לי תוכחת מגולה ואהבה מסותרת, לרעת גרעטץ נקרא הצדיק שמעון הראשון בן חניו הראשון, ובהערה, שם, שם לו את הערצפעלד למטרה מכלי להעלות שמו על שפתיו, וכמו להכעיס את הערצפעלד יאמר »אך ורק" שמעון הראשון נקרא הצדיק, וכמו רצה אך להוציא משפט ה"פ מלב הקוראים כל דבריו „אכים ורקים« הם, אבל לנו המשפט אם לא מתאחין ורקים הם, בשלשה מופתים בא גרעטץ להוכיח נגד ה"פ ושכדבריו כן הוא. 1) יוסיפין קורא את שמעון הראשון בן חניו הראשון δικαιος הצדיק ולא את נבדו שמעון השני. 2) הכהן הגדול, אשר בן סירא שר עליו שיר תהלה: מה נהדר היה הכהן הגדול שמעון בן חניו בצאתו מן הפרוכת, ואשר הציגוהו למופת הכהנים הגדולים אינו יכול להיית א ך ו ר ק שמעון הראשון ולא השני. הלא באלה הוא מפליא מעשיו כי הוא בצר חומות ירושלים, תקן בדקי הבית וסדקיו ויחזקהו, והנה הפעולה הזאת לא היתה יכולה להיות א ך ו ר ק אחר הריסת החומות ע"י בתלמי הראשון (320). 3) בקריאת שם שמעון חזה המהולל בתשבחות מאת ב"ס נמצא

אחריו נקראו Manichäer. כל זה לקח מהס' מנחם הבבלי אשר להח' האלהי Dr. S. Rubin מבלי להזכיר את שמו. ולשטת הראה"ו נקראו איפה הנוצרים והמנחיים מינים, דבר שהוא מוכחש מן התלמוד. שאין מינים באומות. כידוע שאין האומות מצווים על השתוף ואמרו בפירוש איזהו מין? (מפני תרעומות הצענזור נמצא בנסהאות „צדוקי") זה העובד ע"ז. (הוריות דף י"א). והמטעה מאני לא ממעי יהודה יצא, ומה לנו ולהם. ועוד המטעה מאני והנמשכיו אחריו הורו אמונתם והיתה פעולתם בארצות פרס ובבל. ובתלמוד אמרו על מאמר ר' אבהו, שחי במאה השלישית אף הוא, התקינו שיהו אומרים אותו (בשכ"מ) בקול רם, מפני תרעומת המינים, ובנהרדעי דליכא מינים עד השתא (זמן שנכתב התלמוד במאה החמישית) אמרי לה נחשאי. עיניך הקורא רואות, כי בעל דדו"ד הולך בעינים עצומות בסומכו עצמו על אנשים מוסמכים מבלי לחקור אחריהם. ובהכשלם ונפל גם הוא. ופשוט הדבר כי „מין" ענינו «מין ישראל" eine israelitische Abart. והיינו מישראל הוא אבל אינו ישראל לפי האמונה המקובלת ואעפ"י שחטא ישראל הוא (סנהדרין מ"ד).

בקרנו אך דרך אחד של הרב בעל דדו"ד, כי לבקרת הספר כלו דרוש ספר גדול, ואמנם רואים אנחנו עצמנו לנגוע אף בסגנונו כי הסגנון הוא האדם le stil c'est l'homme. בצד 109 מספרו ה"א בא לדון על שני כתובים המכחישים זה את זה ואין כתוב שלישי מכריע ביניהם. ויאמר: אם נתבונן למנהג חכמי התלמוד הכריעו מדעתם וסברתם באין מעצור. כי אם נעזוב הדרך הזה (להכריע באין מעצור?) אז על נקלה נסכן לנפול בפח השגיאה והטעית. כי אם נמתין תמיד עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע, מה נעשה אט נמתין לשוא? (ליצינותא כלפי המדה הי"ג של ר' ישמעאל!). ובהערה מעיר על ספר מר קשישא להרב בעל חוות יאיר והוא מאוצר הספרים אשר לבית חמדרש „העומד תחת פקודת הרב ר' אהרן יעללינעק" בעיר וויען. הפעם ראינו איך גברה על הרב ראה"ו המדה המשובחת להכיר טובה, וזה תהלתו, כי אף אם אין נפקא מינה לדינא, אם הס' מר קשישא עומד תחת השגחת מהר"א יעללינעק נ"י או לא, אבל בהיות מהרא"י איש חסדו, והחלק הזה מלא על כל גדותיו מדעות הערות והארות יעללינעק, ומזכירו בכל פרק בכל ענין ובכל מקום ופה הוא יוצא נק', ע"כ הוא מזכינו להראות לעין כל בי בשם יעללינעק ידגול.

יא) עתה נשיב אל החקירה והדרישה מי היה שמעון הצדיק? מתי חי? ובמה זכה לשם הכבוד הזה? בי ההכרעה כאן הוא נחיצה מאד והענין ראוי לשית עין עליו, בהיות שמעון הצדיק סוף תקופה נכבדה וסוף כנסיה גדולה סוף הזמן שהיה ישראל עם אחד, בעבדו את ה' שכם אחד, אין פרוד הדעות, ואין מחלוקת החכמים. ואך במותו חלק לב העם ציץ החמס, פרח הזדון, גמל מטה רשע, כבוד הכנסיה ירדה עשר מעלות אחורנית או ירדה לעפר, נחלל המקדש וקדשיו, ערלים וטמאים באו שעריו, חכמי ישראל נפלגו לצדיקים

נתבקר. מעת נדפס החלק הראשון מספר דור דור ודורשיו, משנת תר"ל עד עתה לא מצא לו בוחנים ומבקרים. ע"כ מצאתי ראיתי פה המקום וגם הענין מוכשר והעת עת לדבר ולשפוט משרים, ובעת אשר אזכור את דבריו לבטלן אזכור גם את הדרך אשר בחר לו והשטה אשר אחז בה ויפה היתה לפניו, הוא דרכו להשוות המחלוקת במרה שאוחז בזה ואינו מניח ידו גם מזה. ותמכתי יתידותי במדת טובו טוב וסלח כי יסלח לי אם אפגע בו במקום שהוא צולע, ויהיה נא לעיניו המשל הקדמוני: אהוב סוקרט, אהוב אפלטון ואת האמת אהוב משניהם. הלא אני והוא עבדים לאמת אנחנו, לפניו נכרע ברך ולא נשא פני איש. ובדרך אגב אעבור לפניך אדוני הקורא אך הכרעות שתים מהכרעות המחבר, אשר המה כדמותה וכצלמה. ועתה אתה תשפוט ומדת קונך יהיה גם בך לסלוח לי אם אלאה אותך. בצד 31 מספרו הנ"ל יאמר הראה"ו: נביאה אחת קדומה, ואולי קדומה מנביאת עמוס, הנה היא היותר יקרה מפני שמבררת המטרה האחרונה הנצבת לכל העמים יחד (היציג). הנביאה ההיא נמצאת אצל ישעיה וגם אצל מיכה, וקרוב מאד, "כי ש נ י ה ם לקחוה מנביא קדום, אשר לא פורש שמו". תוכן הנביאה הזאת היא: והיה באחרית הימים. (ישעיה ב'—ד' ומיכה ד' א—ד). עינינו רואות שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ולשון אחד עולה לשניהם. נבוכו המפרשים מי היה קודם בזמן? ישעיה קדום או מיכה קדום? ובאין מבין מכריע הבעל דדו"ד כי שניהם מאוחרים מנביא קדום שהיה לפניהם אבל נשכח שמו וזכרו! האמן לי קורא יקר, עת קראתי הדברים האלה בספר דדו"ד לא האמנתי למראה עיני ואם עוד חושי בי, אמרתי אולי משגה היא, אין זה הספר דור דור ודורשיו שזכה לשם. פתחתי השער בדקתי הספר לכל צדדיו ובפי אז קראתי בחפשי: „כל האדם כחפזו כוזב". ואמנם המעיין בראש הפרשה השניה שבישעיה יבין לדעת הנביאה והיה באחרית חימים מישעיה היא והוא אביה. הפרשה הב' מישעיה מתחלת אף היא „הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ". וכאן הבן שואל מה נשתנה הפרשה הזאת מכל הפרשיות שבספר ישעיה? שבכל הפרשיות אינו מיחס מי דבר, מי חזה, ומי נבא אותה וכאן הוא פותח ביחוסה, ולמה זה ועל מה זה? הלא כבר גלה הכתוב בראש הספר שהוא לישעיהו בן אמוץ, והלא הפרשיות אינם אלא חלקי הספר? לכן אמרתי שלבעבור שהנביאה הזאת שבפרשה ב' נאמרה ונשנה מפי מיכה, אשר על ידי זהניתן מקום לטעות ולומר לא הוברר הדבר מי אביה ע"כ פתח עליה פתוחי חותם ישעיה, לאמור ישעיה חזה אותה והיא אביה והדברים ברורים.

ח"א צד 236 הערה 1 כותב וז"ל: הסבה למה נקראו „מינים" הוא מפני שהם קראו עצמם מאמינים (א. ג. ד. ל"ב וכ"מ) והיהודים קראום בלשון נופל על לשון מינים (מוספיא ערך מין), כשם אשר קראו גם מאז לכת דתית אחרת שהאמינה בשתי רשיות עכ"ל. באמרו „הכת דתית אחרת" כונתו על ההולכים אחר המטעה Manes שחי בשנות המאה השלישית למסה"נ והנמשכים

"צדיק" והוא היה בן חניו בן שמעון הראשון, שמעון הצדיק השני עמד (?) בכהונתו בימי אנטיוכוס הגדול, סביב לג"א תש"כ (40 למסה"נ) וחוזר שוב ואומר מקצת מדורשי קדמוניות חושבים כי שמעון זה, אשר היה בן בנו של שמעון הראשון, הואה היה שמעון הצדיק, אשר נאמר עליו כי היה משיירי אנשי כנסת הגדולה. ובהערה הוא מגלה על המקורים, אשר מהם שאב דבריו אלה. הלא הם צונץ, ה"פ יאסט ומעיר ובא מה שמשער ה"ר ליבוש לעף (לישנא קלילא) כי שמעון שהיה משיירי כנסה"ג הוא שמעון החשמונאי, וכמו לא ידע לעשות עצות בנפשו חוזר ודורש בפנים ויאמר נבוך וסבוך: והנה אין בידינו ראיה ברורה להכריע בין הדעות בענין הזה, וגם אין הכרעה בזה נחוצה לתכליתנו. אבל בסוף הוא חוזר ושב גם מדבריו אלה, כמו שב הדבר להיות נחוץ ומסיים: ואחר שראינו שבימי השערורה ההוא היה שמעון הצדיק הראשון כהן גדול, ע"כ גם הוא שמעון הצדיק הנזכר במשנה שהיה משיירי כנסת הגדולה.

עיניך הקורא רואות, כי לא להראה"ו הפתרון ולא לו המשפט, אשר על פיהו נחיה. כל דבריו אינם לא קרורים ולא חמימים, לא חיים ולא מבושלים כל צורכם. וכמו לא היה פיו ולבו שוים, ולא מצא לו מקום לצאת מן המבוכה הוא מתהפך בתהבולותיו. ומה נענה על הכרעתו ששני שמעון הצדיק היו? כמו מיראת אלהים רצה לצאת כל הדעות, ויאחז בזה וגם מזה לא הניח את ידו. ואמנם מצאנו שני יוסף בן שמעון בשוק, מצאנו שני חכמים, אשר שמותיהם ושמות אבותיהם מכוונים, כמו שני ר' יהודה בן בתירה, אבל לא מצאנו שני מלכים משתמשים בכתר אחד ותואר כבוד אחד עולה לשניהם מבלי הבדל וסימן נכר, מבלי להפריד בין הזמנים שבו עמדו חיו ושמשו. וכבר מצאו להם החכמים סימנים ואותות בל ינכרו להבדיל בין קודש לקודש כמו בין קודש לחול, אם בהוספת שם אבותיהם, ואם שוים גם באלה בשם אבי אבותיהם, ואם גם באלה יכוונו יחד בכנותם לראשון הזקן או הגדול ולשני הקטן או בן בנו, כנמצא לרוב בתלמוד. ומאד ירעה לנו שמצאנו משפט הזה לבעל דדו"ד, בהיות דרך המשפט הזה שכבש לו אבלה ואופנו ילדות יש בו כי לשפוט ולאמור על דבר "שאינו צריך להכרעה", גם זה משפט וגם זה הוא הכרעה הוא, וכאשר קראנו את דבריו נוכחנו לדעת כי אינם ראוים לשם הכרעה בהיותם ילדי המבוכה, אשר לעולם לא יעלו ארוכה, ואין לך בהם אלא אריכות דברים ופטפיטי מלים בלבד. ולמה הדבר דומה? לאותו תינוק, טרם ידע להבחין ולשקול הדבר במאזני שקול הדעת, אם נשאילהו: "את מי תאהב ברוב יתרון אביך או אמך? ויענו תמיד שניהם!" התנוח בזה או התשקוט רוח החפץ דעת?

והנני מוסר בזה מודעה, כי חלילה לי להקל בכבוד הרב מהראה"ו נ"י ונהפוך הוא כבודו גדול בעיני מאד. וכל אימא דתיליד כרבי אייזיק הירש תילד. האיש המצוין הזה תורתו אומנתו וכבר זכה לשם, אבל פנקסו עוד לא

בצדקת שמעון החשמונאי יחושד את סופר ספר הראשון לחשמונאים כי היה מזכיר שמעון, ולכן אין לסמוך עליו ובאמת דברים בגו.

סוף כל סוף תואר שמעון הצדיק לא יסכים עליו וגם הוא לא היה משיירי כנסת הגדולה. ואין בזה מקום להאריך בהחקירה הנכבדה גם היא, שהיא אמנם ענין נכבד בפני עצמו ויארך הדרוש מאד.

ט) הרב ר' א"ה וויים בספרו דור דור ודורשיו ח"א (צד 83 והלאה) פגע ונגע גם הוא בענין הנכבד הזה. הוא ראה הדעות האלה והשתמש בהם בערבוביא. ואלו דבריו מעט מהרבה: לא נודע לנו בבירור מי היה שמעון שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה? ובאיזה זמן חי ועמד בכהונתו? לפי מה שיצא לנו מאגדת התלמוד חי בימי אלכסנדר הגדול, וכאשר בא על ירושלים ונקרב על העיר יצא לקראתו שמעון הצדיק ונשא חן וחסד לפניו ויבא ירושלימה והקריב קרבנות, ולא שם לב אל דברי שטנה, אשר הלשינו הכותים על היהודים, ומראה מקום שממנו שאב את דבריו, יוספין בקדמוניות, אבל מיד הוא מתקן בפנים וחוזר ואומר: והנה זה מסופר בתלמוד על שמו של שמעון הצדיק אבל יוסיפון הכהן יספר ככה על שמו של ידוע הכהן הגדול. ידוע הכהן הזה מת סביב לג"א תר"ם (100 לפמסה"נ?). אחריו נתכהן חניו בנו כשמת גם זה בא תחתיו בנו והוא שמעון הצדיק. אמנם גם בזמן מאוחר מזה היה כהן גדול, אשר גם הוא נקרא בשם שמעון, וגם לו נתנו בני דורו שם הכנוי

מלכות המכבים. ואנכי כבר הראיתי לדעת במ"ע לראהמער Literaturblatt משנת 1886/7 בחקירותי למזמורי תהלים מ"ה וק"י ששמעון נשא שבויה יפת תואר ואישר בגלל הדבר הזה קנאים פגעו בו כמשפט משנה סנהדרין ט, ו, ונהרג מאת חתנו אבשלום (בתלמי) ורוח חכמים היתה נוחה מזה. ואמנם לא מודיעים היתה עיר של המכביים ולא מדון Modin כי אם „מרון" כמפורש בירושלמי תענית ד' ה' אמר ר' לוי יהויריב (המכבים היו ממשמרתו) גברה מרון קרתה מסרבי מסר בייתא לשנאייתא. וע"ז קונן מחבר הק'נה: איכה ישבה מסרבי מרון. וזה ששנינו וכל באי עולם יעברו לפניך ככני „מרון", ככני המכבים. ומעשה בתלמוד „במרוני" אחד שהיה בירושלים והיה בעל נכסים רבים, ובלי ספק מבני המכביים. ויש שהיו דורשים השם הזה לשבח ואמרו עליהם שהם בני מרום, בני אלהים וככוכבים לעולם ועד. ודרשו עליהם ג"כ המקרא: דרך כוכב מיעקב ואשר זה היה גם מקור השם „מככבים" Makkabäer. ויש דרשו אותו לגנאי שהמרו את פי ה' וסרבו מצותיו. וכפי הנראה תקנו הסופרים חובבי המכבים אז אורו מרוז (שופטים ה' כ"ג) ת' "אורו מרון" ואחרים שנו את השם „מרון" אל „מדון". Modin היינו מודיעים ונמצא „מרנתי" (נחמיה ג' ז' דבה"י א' כ"ז, ל') לאמר איש מרון, ואין זה עיר מראון אשר שנו את שמה שמרון אולי להבדיל בינה ובין מרון.

DAS ARCHIV

Bibliographische Wochenschrift

herausgegeben von

JULIUS STEINSCHNEIDER

Jährlich 52 Nummern mit litterarhistorischen Beilagen.

Verlag von Julius Wiesenthal, Leipzig. Redaktion: Berlin C., Rosenthalerstrasse 60.

Preis vierteljährlich 2 Mark, Inserate 30 Pf. die gespaltene Petit-Zeile oder deren Raum. Bestellungeu nehmen alle Ruchhandlungen, die deutschen Postämter sowie auch die Verlagsbuchhandlung selbst entgegen. Der directe Versandt unter Kreuzband kostet für Deutschland und Oesterreich-Ungarn 2·50 M. für das Ausland 3 Mk. pro Quartal. Der Jahrgang läuft von October zu October.

Auf nachstehende Annonce machen wir besonders aufmerksam:

ה מ ג י ד

יוצא לאור ע"י דוב גארדאן

erscheint wöchentlich. Der Abonnementsbetrag 12 M. 8 fl. Oe. W. 20 Frcs. Man abonnirt direct „**Hamagid**“, **Lyck**, Preussen.

(Diese älteste hebräische Zeitschritt, (33. Jahrgang hat durch die Gewinnung des gediegenen Hebräisten, verständnissvollen Literaten und gewandten Leitartikelschreiber Hrn. A. A. SIROTKIN für die Redaction geradezu eine glückliche Acquisition gemacht; „Hamagid“ beginnt seine frühere Anziehungskraft auf die Freunde und Liebhaber der hebr. Literatur auszuüben und seinen früheren Ruhm wieder zu erringen.

(Die Redaction der Monatschrift.)

J. KAFKA

Buchbinder

Wien, IX, Servitengasse Nr. 12.

Erzeugt **Bucheinbände, Cartonnagewaaren, Mustercollectionen** etc. prompt und billig.

Die im 20. Jahrgange erscheinende, reichaltige

„ISRAELITISCHE WOCHENSCHRIFT"

für Wahrheit, Recht und Frieden!

bezweckt die innigste Verschmelzung von Deutschthum und Judenthum, beleuchtet in klaren Leitartikeln alle die Juden betreffenden Tagesfragen, Gemeinde- und Schulangelegenheiten und bringt Originalbericht, aus allen grösseren Gemeinden des In- und Auslandes. — Jeder Nummer wird gratis beigegeben:

Das jüdische Litteraturblatt.

orientirt über die neuesten Erscheinungen der jüd. Litteratur und das

Jüdische Familienblatt

(einzige jüd. Jugendzeitung!) enthält: fesselnde Erzählungen aus dem jüd. Familienleben, Culturbilder, Biographien, Proben talmudischer Weissheit und jüd. Witzes, Räthsel und Preisräthsel.

Die „Israelitische Wochenschrift" kostet bei Postanstalten 3 Mark viertelj 2 fl. ö. W.

Inserate à 25 Pf. finden die weiteste Verbreitung.

Allen gebildeten israelitischen Familien bestens empfohlen.

Probenummern gratis durch die Expedition der Israel. Wochenschrift in Magdeburg.

Bei der Redaction sind zu haben:

Weissmann, Kanonisirung der h. Schr. d. A. T. hebr. fl. —·50
„ Ernste Antworten auf (Fr. Delitzsch's)
Ernste Fragen . . . . . „ —·40
„ Ueber Leichenverbrennung, hebr. . „ —·40
Duschak Dr. M. Geschichte der Verfassung . . . „ —·50
Rubin Dr. S. חקר אלוה Spinozas Ethik . . . . „ 3·—
„ יסוד מסתרי העכום וסוד חכמת הקבלה . . „ 2 —

Der 13. He-chaluz החלוץ

herausgegeben von J. H. Schorr (im Selbstverlage des Verfassers Preis ö. W. 2 fl. 50 kr.) hat soeben die Presse verlassen.

Verantw. Red. **Arthur S. Weissmann.** Druck v. **A. Fanto.** Wien, IX